enciclopedia

μ

JEAN HAUDRY

INDO-EUROPENII

Traducere de Aurora Pețan



UNIVERSITAS

Titlul original: **Les Indo-Européens**

UNIVERSITAS este un imprint al Editurii Teora.

Șef de redacție: Gelu Diaconu
Coperta: Gheorghe Popescu
Redactare: Ana-Maria Plugaru
Director: Teodor Răducanu

NOT 2808 UMA INDO-EUROPENII
ISBN: 973-601-913-6
Printed in Romania

Distribuție:
București: B-dul Al. I. Cuza nr. 39; tel./fax: 222.45.33
Sibiu: Șos. Alba Iulia nr. 40; tel.: 069/21.04.72; fax: 069/23.51.27

Teora – Cartea prin poștă
CP 79-30, cod 72450 București, România
Tel./fax: 252.14.31
e-mail: cpp@teora.kappa.ro

Teora
CP 79-30, cod 72450 București, România
Fax: 210.38.28
e-mail: teora@teora.kappa.ro

Cuprins

Introducere[1]

De la indo-europeană la indo-europeni

I. Istoric al cercetărilor

Cercetarea asupra indo-europenilor a trecut prin două faze opuse. Entuziasmului, uneori temerar, al primelor timpuri i-au urmat dezamăgirea și hipercritica:

«După speranțele, hrănite de lucrările lui Khun, Grimm, Max Müler și Schrader, că studiul comparat al vocabularului ar permite reconstituirea unui stadiu de civilizație, se intrase într-o epocă de critică și de îndoială care amenința să-i reducă pe indo-europeni la condiția de fantomă lingvistică: pe de o parte, nu se dorea să se mai cunoască decât limba lor; pe de altă parte, ideea unei limbi comune, din care ar fi provenit toate celelalte, ceda locul ipotezei unor dialecte între care fie ar fi existat de la început anumite afinități, fie s-ar fi dezvoltat de-a lungul timpului.»[2]

1. Regretatul Georges Dumézil acceptase să citească manuscrisul acestei cărți; e de la sine înțeles că răspund doar eu de conținutul său.

2. *Réponse de M. Claude Lévi-Strauss au Discours de réception de M. Georges Dumézil à l'Académie française*, 1979, p. 53-54.

Această poziție extremă – în care scepticismul legat de existența unei comunități etnice sfârșește prin a pune la îndoială, împotriva oricărei evidențe, existența unei comunități lingvistice – este aceea a lui Trubetzkoy, evocată în încheierea unui volum precedent al aceleiași colecții[3]. Putem considera că cercetarea asupra indo-europenilor a intrat astăzi într-o a treia fază, aceea a criticii pozitive și a certitudinilor bazate pe rațiune.

II. Problematică

Nu s-ar putea vorbi despre indo-europeni așa cum se vorbește despre greci sau despre romani, de vreme ce nu avem de la ei nici un text; prin urmare, nici o așezare, nici un monument, nici un obiect nu le poate fi atribuit fără discuție. Cercetătorul nu dispune nici măcar de mărturii contemporane ca în cazul galilor, germanilor și al altor «barbari» cunoscuți de către greci și romani.

Înainte de orice, existența indo-europenilor nu este un dat, ci o ipoteză de gradul doi. Prima ipoteză este aceea a unei limbi indo-europene: cum s-a amintit în *L'indo-européen*, p. 123, această ipoteză este singura care dă seama de numeroasele concordanțe, complexe și precise, relevate în gramatica și în vocabularul celor mai multe limbi ale Europei și ale mai multora din Asia. Existența unei limbi implică existența unei comunități lingvistice. Dar o comunitate lingvis-

3. *L'indo-européen*, p. 123-124; v. mai jos, p. 158.

tică nu implică în mod necesar un popor sau o națiune: astăzi franceza este limba unei comunități lingvistice numite «francofonă» care, luată în ansamblu, nu are în comun decât limba. O situație asemănătoare a luat naștere după destrămarea Imperiului Roman de Apus. Dar se poate face, în mod plauzibil, o asemenea presupunere pentru mileniul al III-lea î.Hr.? Acesta este de fapt termenul ultim al unei comunități indo-europene: la începutul mileniului al II-lea apar, bine diferențiate, limbile indo-europene din Anatolia; ori, nimic nu indică existența unui vast imperiu în mileniul al III-lea sau mai înainte. Comunitatea lingvistică indo-europeană nu poate fi aceea a unui imperiu sau a unei confederații; ea este, în mod necesar, aceea a unui *popor migrator*. Acest popor, se va obiecta, ar fi putut constitui reunirea efemeră a unor indivizi pe care nu îi lega decât o aventură comună și, în acest caz, ar fi în zadar să se cerceteze ce altceva aveau în comun. Dar o asemenea presupunere se izbește astăzi de existența indiscutabilă a unei frazeologii poetice tradiționale, care reflectă o ideologie comună. Și vom vedea că această comunitate s-a întins pe două perioade ale preistoriei, epoca pietrei și epoca aramei, fapt care ne conduce la cea de-a doua ipoteză, aceea a unui popor indo-european, rămânând de determinat civilizația, cultura[4] și natura acestuia, precum și localizarea sa în spațiu și timp.

4. În accepțiunea lui E. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, p. 30: «Numesc cultură *mediul uman*, tot ceea ce, dincolo de îndeplinirea funcțiilor biologice, conferă vieții și activității umane formă, sens și conținut.»

O reconstrucție bazată pe ansamblul datelor accesibile este valabilă, în mod logic, pentru stadiul cel mai recent al comunității, care cumulează, cel puțin în vocabular, vestigiile stadiilor anterioare. Pentru a încerca să reconstruim aceste stadii, trebuie să operăm o selecție a datelor. Această selecție se poate baza în parte pe criterii lingvistice, cum ar fi vârsta formării substantivelor care desemnează noțiunile pe care le reconstruim.

III. Tehnici de reconstrucție, de datare și de localizare

1. Civilizație materială. – Pentru a determina nivelul de civilizație materială al acestui popor, în absența unei mărturii directe, nu dispunem, pentru început, decât de *paleontologia lingvistică*. Această metodă constă în a atribui unui popor cunoașterea ființelor, noțiunilor și obiectelor pentru care limba sa posedă denumiri și de a-i refuza cunoașterea a tot ceea ce lexicul său ignoră sau nu cunoaște decât prin împrumut. Atunci când limba asupra căreia se operează este ea însăși reconstruită, incertitudinile reconstrucției lingvistice se adaugă la cele inerente metodei. Absența unei denumiri se poate datora unor cauze pur lingvistice. Astfel, de la latină la limbile romanice, numele calului, lat. *equus*, a fost înlocuit prin *caballus*, fără ca, pentru aceasta, calul să fi dispărut din domeniul corespunzător înainte de a fi reintrodus.

Așadar, metoda nu se poate aplica orbește. Dar, în ciuda incertitudinilor sale, ea a furnizat indicii care s-au verificat, ca

în cazul nivelului tehnicii metalurgice. Lexicul arată cunoașterea aramei (**áyes-*), dar nu și pe cea a fierului, a cărui denumire variază de la o limbă la alta. Acest indiciu situează perioada finală a comunității în epoca aramei, ceea ce, de altfel, se verifică. Această metodă a fost folosită cu succes pentru a determina cadrul vieții indo-europenilor și, prin aceasta, pentru a situa din punct de vedere geografic patria lor primitivă.

2. **Cultură.** – Aplicată religiei, componentă esențială a culturii, această metodă a dat naștere *mitologiei comparate*, ale cărei rezultate au fost atât de decepționante, încât, deja în 1928, A. Meillet ajungea la concluzia că nu se știe nimic despre religia indo-europeană, decât că erau venerați niște zei «celești, nemuritori, dăruitori de bunuri» și niște fapte sociale divinizate. G. Dumézil a arătat, de atunci, că în acest domeniu nu trebuie să încercăm să suprapunem cuvinte, ci să comparăm ansambluri de fapte. Numele zeilor, al oficianților, al riturilor și al obiectelor de cult diferă de la o limbă la alta: religia romană și religia greacă nu au nimic altceva în comun decât un nume divin care semnifică, etimologic, «Tatăl-Cer», *Iūpiter* = Ζεύς (πατήρ), dar zeul care-l poartă nu este personificarea cerului; numele Iunonei nu concordă cu cel al Herei, iar Apolo al romanilor nu este decât Apolo al grecilor împrumutat. Paradoxal, nu în textele religioase au apărut concordanțele esențiale. La Roma, la germani, la celți, tradiția s-a conservat sub formă de legendă epică sau istorie legendară. Doar în India și în Iran ni s-au păstrat texte religioase anterioare epopeei și istoriei; mai explicite prin natura lor, aceste texte au oferit cheia gândirii

religioase a indo-europenilor și au permis utilizarea celorlalte documente. A reieșit că fundamentul concepțiilor religioase indo-europene era repartizarea activităților divine și umane în trei funcțiuni cosmice și sociale: suveranitate magico-religioasă, război, producție și reproducție. Închegate în caste în societatea indiană, care se divide în preoți, războinici și producători, cele trei funcțiuni subîntind nu numai o mulțime de legende epice sau semi-istorice (epopeea indiană, istoria primelor timpuri ale Romei, saga celtice și islandeze), ci și organizarea panteonului diverselor popoare indo-europene, la care se regăsesc zei ai aceleiași funcțiuni sub nume diferite: suveranitatea magico-religioasă este apanajul lui Iupiter și al lui Fides la Roma, al lui Varuṇa și al lui Mitra în India vedică, al lui Odin și al lui Tyr în Islanda; funcțiunea războinică aparține respectiv lui Marte, lui Indra, lui Thor; funcțiunea productivă lui Quirinus, Aśvin-ilor, lui Freyr și Freyia. Aceste triade funcționale nu sunt construcții ale spiritului: triada Iupiter – Marte – Quirinus este atestată în Roma regală și la vecinii săi umbrieni; triada indiană formată de cuplul Mitra – Varuṇa, Indra și Aśvinii (numiți și Nāsatya) există într-un tratat între suveranul indian al statului Mitanni și unul din vecinii săi; triada nordică era cinstită în templul din Uppsala. Iar concepția trifuncțională este atât de adânc înrădăcinată în mentalitatea popoarelor indo-europene încât, după destrămarea imperiului roman, ea a renăscut în organizarea societății medievale în *oratores* (preoțime), *bellatores* (nobilime), *laboratores* (a treia stare)[5]. Metoda lui G. Du-

5. V. mai jos, pp. 29-31, 58-59.

mézil, «noua mitologie comparată»[6], este valabilă nu numai pentru religie, ci și pentru ansamblul instituțiilor; acum mai mult de un veac, Fustel de Coulanges arăta, în *La cité antique*, unitatea profundă dintre drept (public și privat) și religie. Astăzi se poate măsura fecunditatea acestei metode în numărul impresionant de concordanțe pe care ne-a permis să le descoperim între sisteme conceptuale, tipare narative, instituții etc., în absența unor denumiri comune.

Metoda etimologică își regăsește drepturile în domeniul formularului poetic tradițional: de un secol, fiecare an își aduce recolta, mereu mai bogată, de comparații între formule din Vede și din Avesta, *kenningar* germanice, epitete homerice etc.; iar acest formular este purtătorul unui conținut tradițional pe care vom avea ocazia să-l evocăm mai jos. Formularul poetic și «tiparele noționale», precum schema celor trei funcțiuni amintită mai sus, constituie cele două laturi ale tradiției indo-europene, care se manifestă în mod egal prin instituții și prin acte (*exempla* ale istoriei romane).

3. Se poate reconstitui starea politică și socială reală? – Nu trebuie nicidecum să se piardă din vedere faptul că toate aceste reconstrucții ne permit să ajungem doar la imaginea pe care indo-europenii și-o făceau despre ei înșiși, nu despre realitatea faptelor și a structurilor. Astfel, cum a arătat G. Dumézil, nimic nu ne îngăduie să afirmăm că populația era efectiv împărțită în trei clase funcționale și

6. C. SCOTT LITTLETON, *The New Comparative Mythology*, ed. a 2-a, 1973.

dacă, în acest caz, exista între ele o anume mobilitate. Nu se pot reconstrui, deci, decât modele *probabile*, ținând seama de reconstrucția conținutului tradițional și confruntând modelele atestate la dată istorică, dintre care unele prezintă efectiv concordanțe semnificative. Dar, în definitiv, modelul reconstruit nu prinde consistență în mod real decât o dată identificat pe teren. Aici, ca pentru tot ceea ce se referă la viața materială, ultimul cuvânt aparține, evident, arheologilor.

IV. Identificarea arheologică și antropologică

Întrebuințarea tuturor acestor indicii laolaltă ne îngăduie să punem corect problema identificării arheologice a poporului indo-european, adică să atribuim acestui popor un anume sit arheologic cunoscut. Datarea diverselor situri care îi sunt atribuite permite reconstituirea deplasărilor sale: prin aceasta se aduce un început de soluționare vechii probleme a patriei primitive. La acest dosar se cuvine să se adauge datele externe care dovedesc raporturi sau chiar o înrudire între comunitatea indo-europeană și alte popoare. Un câmp imens, deocamdată puțin explorat, se deschide cercetării. Abia în ultimul rând ne putem întreba în legătură cu identificarea antropologică a poporului indo-european: morfologia scheletelor descoperite în siturile care îi sunt atribuite ne permite să îl plasăm în raport cu rasele definite de antropologia fizică și să controlăm datele furnizate de textele și documentele figurative referitoare la înfățișarea fizică a descendenților săi. Dar, înainte de orice verificare pe teren, aceste indicii în sine

constituie un dat: idealul fizic tradițional nu poate corespunde decât tipului majoritar al populației, dacă este omogenă, sau, dacă nu este, tipului majoritar al stratului său superior.

V. Caracter și mentalitate

Este dificil să trasăm un portret moral al indo-europenilor, adică să determinăm constantele caracterului lor, dar e ușor să le cunoaștem idealurile și valorile, datorită tiparului poetic tradițional, care este vehiculul firesc al acestora, și datorită numelor de persoane: *nomen omen*, numele care se dă unui copil indică ceea ce se așteaptă de la el. În sfârșit, problema mentalității a fost pusă plecând de la datele lingvistice: dezbaterea asupra existenței denumirilor abstracte în limbă pune în discuție facultatea de abstracție a subiecților vorbitori; caracterul recent al conjuncțiilor subordonatoare, care duce la concluzia inexistenței frazei complexe în indo-europeană, a fost interpretat ca indiciu al unei gândiri rudimentare. O nouă reflectare asupra sensului evoluției lingvistice îngăduie reconsiderarea acestor concluzii. Plecând de la baza lingvistică a studiului de față, elementele accesibile în modul cel mai direct sunt idealurile și mentalitatea; cu ele vom începe[7].

7. Planul acestei lucrări a fost dictat de către materia însăși: el merge de la datele cele mai nemijlocite, acelea ale limbii și ale formularului, până la conjecturile localizării în spațiu și timp. Restul se sprijină pe paleontologia lingvistică și pe «noua mitologie comparată». Sperăm să fi arătat că diferitele abordări, pe care ne place uneori să le punem în opoziție, se completează și se întâlnesc.

Capitolul I

Viziunea asupra lumii

I. Limbă și mentalitate

1. Frază complexă și complexitate a gândirii. – Se cuvine, înainte de toate, să destrămăm două iluzii comune asupra «mentalității», adică asupra gradului de dezvoltare intelectuală care e atribuită indo-europenilor, luând în considerare datele lingvistice. Se respinge adesea ideea existenței frazei complexe în indo-europeană, sub pretextul că, în limbile indo-europene, conjuncțiile subordonatoare sunt peste tot recente, și această absență a frazei complexe este considerată ca un indiciu al unei gândiri ce abia se năștea, încă slab dezvoltată. Aceasta este o greșeală: dacă *subordonatorii* sunt recenți, *subordonarea* poate foarte bine să fie veche; și mai ales, ea nu s-a ivit dintr-o creație *ex nihilo*, urmare a unui progres intelectual, ci din structuri textuale preexistente, în special din corelare. Indo-europenii dispuneau deci, fără nici o îndoială, de unități lingvistice superioare propoziției; nimic nu ne face să credem că ei erau incapabili să articuleze un discurs, să urmărească un gând.

2. Problema abstractului. – Li s-a negat de asemenea facultatea de a abstractiza, sub pretextul că așa-numitele substantive abstracte ar desemna entități sexuate, dacă sunt de gen animat (masculin sau feminin), și «forțe», entități asexuate, dacă sunt de gen neutru. Iluzia unei mentalități «concrete», a unei viziuni animiste asupra lumii s-a fundamentat pe insuficiența descrierilor uzuale în materie de derivare nominală.

Din punct de vedere lingvistic, abstractul nu poate fi deci considerat secundar și recent. În schimb, el trebuie să fie considerat *instabil* în exprimarea sa: derivatele abstracte tind fără încetare să devieze către desemnarea de persoane și obiecte. Lexemul care a suferit această evoluție este înlocuit de un altul în funcțiunea sa semantică primă: astfel, ved. *samídh-*, care a primit valoarea concretă de «lemn de foc», a fost înlocuit de *sámiddhi-* cu vechea sa valoare abstractă, conservată doar la dativ. Evoluție *ciclică*, a cărei necunoaștere a dus la concluzia pripită a inexistenței abstractului în limbă și a incapacității de abstractizare a vorbitorilor. Natural, existența abstractului în sistemul lingvistic nu implică o utilizare curentă a abstracției, o gândire relațională; instabilitatea abstractului demonstrează, dimpotrivă, o gândire «substanțialistă», cum este întreaga gândire preștiințifică, și mai ales o gândire care nu se complace în abstracție. La indo-europeni, orice noțiune tinde să prindă formă, orice principiu se întrupează; o bună parte a panteonului s-a ivit din această tendință de a nu pune preț decât pe ideea vie, pe gândirea trăită.

II. Individul, grupul, universul

Dacă ar trebui să definim printr-un cuvânt viziunea asupra lumii pe care o reflectă tradițiile indo-europene, cel mai potrivit ar fi acela de *politic*: tot ceea ce se referă la univers și la istoria sa, la natură și la destinul omului este obscur, instabil, adesea contradictoriu; tot ce se referă la societate sau, mai precis, la diversele comunități în raporturile lor reciproce, este clar, stabil și ordonat. Vedem, de asemenea, că se aplică lumii și individului schemele tipice ale ordinii sociale, ca și cum limpezimea care domnește în acest domeniu ar permite să se vadă mai bine în cele două zone de umbră care îl înconjoară.

1. Moștenirea literară indo-europeană. – Avem, ca să zicem așa, acces direct la viziunea indo-europeană asupra lumii prin intermediul unei moșteniri pe care o putem numi *literară*, precizând că este vorba de transmiterea pe cale orală a unor formule poetice, nume de persoane și tipare narative.

A) *Formularul poetic tradițional*. – Concordanța relevată de Kuhn încă din 1853[1] – prima dintr-o lungă serie care continuă să crească – între formula vedică *ákṣitaṃ śrávaḥ* și formula homerică κλέος ἄφθιτον, «glorie nepieritoare», este de o importanță considerabilă, pentru că ea exprimă unul dintre idealurile majore ale indo-europenilor, supraviețuirea

1. *KZ*, 2, p. 467. Pentru această formulă tradițională și pentru cele care vor fi menționate mai jos, vezi R. SCHMITT, *Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit*.

în memoria generațiilor viitoare. Nu trebuie să reducem aceste formule la simple ornamente de stil sau la niște suporturi pentru recitare sau pentru improvizație:

«Formulele poetice în societățile arhaice nu sunt repetate și memorate doar pentru motivul că încântă urechea: acestea sunt, sub formă poetică, ca artă verbală, *semnale* ale unor legături între lucruri: conceptualizări tradiționale, percepție a omului și a universului, valori și aspirații ale societății»[2].

B) *Numele de persoane.* – Putem socoti ca relevant pentru formularul poetic tradițional numele de persoane în formă veche: compus posesiv, i.-ir. **Su-śrávas-* = gr. Εὐ-κλέης, «care are o bună reputație»; compus de agent, gr. Ἀγέ-λαος, «care conduce armata»; sau compus determinativ, germ. *Ger-bold*, «îndrăzneț cu lancea». Două preocupări prezidează alegerea numelui copilului: numele prevestește ceea ce va fi, conferindu-i obligația morală de a deveni ca atare; el îl leagă de descendență amintind numele tatălui, și uneori și pe cel al mamei. Un pasaj din Aristofan[3] ilustrează aceste două aspecte:

«Cum mie și minunatei mele soții tocmai ni se născuse fiul pe care-l vezi, ne-am certat asupra numelui pe care să i-l dăm. Ea voia un nume cu «hippos», Xanthippos sau Charippos sau Callippides; eu, din pricina numelui bunicului său,

2. C. WATKINS, *Hethitisch und Indogermanisch*, p. 269.

3. *Norii*, v.60 și urm., citat și comentat de F. SOLMSEN, *Indogermanische Eigennamen*, p. 171.

propuneam Phidonides. Cearta fu lungă; în sfârșit, căzurăm de acord să-l numim Philippides.» Asta pentru că mama, provenită dintr-o familie aristocratică, avea alte ambiții pentru fiul său decât tatăl, care era de o origine mai umilă: acest fiu, cum ea îl ținea și îl alinta: «Când vei fi mare, îi zicea ea, și îți vei conduce carul spre cetate, precum Megacles, înveșmântat într-o tunică de purpură...» Eu îi ziceam: «Când, mai degrabă, îți vei mâna caprele de pe muntele Phelleus, precum tatăl tău, înveșmântat într-o piele de capră...»

Fiecare condiție cu idealurile sale, deci cu numele sale; este exact lucrul pe care-l preconizează *Legile lui Manu* II, 31-32: numele unui brahman trebuie să fie de bun augur, cel al unui *kṣatriya* trebuie să exprime puterea, protecția, cel al unui *vaiśya*, bogăția și prosperitatea, cel al unui *śūdra* trebuie să reflecte condiția sa servilă și vrednică de dispreț. La fel sunt numiți și primii reprezentanți ai claselor sociale nordice în *Cântecul lui Ríg*[4]: copiii Servitorului (*Thraell*) se numesc Gură-Spartă, Băligosul, Dobitocul; cei ai Omului liber (*Karl*), Omul, Viteazul, Loialul; cei ai Nobilului (*Jarl*), Fiul, Moștenitorul, Șeful și, cel mai tânăr, cel care «cunoaște runele», Regele.

C) *Tiparele narative.* – Popoarele indo-europene vechi sau, cel puțin, cele mai conservatoare dintre ele, au moștenit de asemenea un ansamblu de tipare narative, a căror expresie și

4. Tradus de către R. BOYER, *Les religions de l'Europe du Nord*, p. 126 și urm.

substanță verbală a putut fiecare să le reînnoiască, păstrându-le structura și, prin urmare, semnificația. Este și un tip cunoscut de practică literară, acela de a exprima aceleași idei sub o formă înnoită: expresia vedică *návyasā vácah* («sub o formă nouă») ilustrează acest lucru. Un exemplu între multe altele este acela al «războaielor de întemeiere»: două grupări dușmane, dintre care una, puțin numeroasă, dispune de superioritatea magico-religioasă și războinică, iar cealaltă de cea a «numărului» (bogăție și abundență de oameni, fecunditate), se înfruntă, pentru început, într-o luptă nedecisă. Apoi fac pace și se unesc pentru a forma un singur popor. Germanii au aplicat acest tipar la un fel de teogonie, în vreme ce romanii l-au integrat în istoria lor: astfel, războiul sabin corespunde luptei dintre clasele de divinități Asa și Vana din panteonul nordic. Semnificația acestei scheme narative este aceea că o comunitate constituie un tot diferențiat, dar indivizibil; înfruntarea a două grupuri diferite, dar complementare, nu poate duce deci decât la un acord. Această schemă, spune G. Dumézil, este purtătoarea unei «materii ideologice»[5]. Lecție de concordie civilă și, în același timp, ilustrare a structurii trifuncționale a comunității, ea ne oferă două indicii fundamentale în legătură cu gândirea politică a indo-europenilor.

2. Grupul. – A) *Idealuri și valori:* a) *Un stil aristocratic.* – Latina a fost definită ca o «limbă de țărani»; analiza vocabularului moștenit arată că indo-europeana «este o limbă de

5. *Heur et malheur du guerrier*, p. 48. Despre «războaiele de întemeiere», v. mai jos, p. 57, 102, 109 C.

căpetenii și de organizatori impusă prin prestigiul unei aristocrații»[6]. Într-adevăr, «din registrul familiar sau vulgar al limbii nu subzistă decât puține lucruri». Studiul formularului tradițional confirmă și precizează această impresie de ansamblu: găsim aici imaginea unei mândre aristocrații războinice, care iubește viața, spațiile largi, bunurile acestei lumi, dar, mai presus de toate, gloria, și care consacră creșterii animalelor, sporturilor ecvestre și vânătorii momentele de răgaz ale păcii. Aristocrație pentru care «caracterul» (**ménos*) este calitatea esențială a omului, iar gloria (**kléwos*) scopul suprem al existenței: două noțiuni pe care formularul le pune în paralel, cum a subliniat Hertzenberg[7]:

**kléwos nérōm* «faima nobililor»	**ménos nérōm* «caracterul nobililor» (cf. p. 153)
**wésu kléwos* «faimă bună» (cf. p. 25)	**wésu ménos* «caracter bun»[8]

**Ménos*-ul și, în particular, **ménos*-ul violent al luptătorului, este avid de glorie; glorie nepieritoare, dacă ea este cântată de către poet, care este vehiculul său indispensabil: nu este îndeajuns să învingi pentru a fi imortalizat, trebuie să găsești și un Homer.

b) *Caracterul și energia.* – Ne vom feri să reducem doar la intelect valoarea rădăcinii **men-* de la care provine **ménos*: ea

6. A. MEILLET, *Introduction à l'étude comparative des langues indo-européennes* (8), 1937, p. 47.

7. *Antiquitates Indogermanicae, Gedankenschrift für H. Güntert*, 1974, p. 99.

8. Starea de spirit numită astfel nu are nimic în comun cu ceea ce noi numim «caracter bun»!

se aplică la întreaga viață psihică și, în greacă, **ménos* ajunge să desemneze persoana care îl posedă, în turnura ἱερὸν μένος Ἀλκινόοιο, perifrază ce servește numirii lui Alcinou. Această turnură se bazează pe inversiunea stilistică a unei expresii atestate în vedică, (*índro*) *mánasvān* «(Indra) care are *mánas*». Cel care posedă această ardoare, această forță de caracter (**isHróm ménos*)[9], se spune că are «caracterul unui nobil» (**n̥rmenes-*). Legătura cu **dhr̥s-*, «a fi curajos», subliniază conotația de «eroic» a lui **ménos*.

c) *Gloria.* – Prin numărul de formule în care figurează, gloria, **kléwos*, apare ca preocuparea esențială. Această glorie este specificul elitei, **kléwos nérōm* «gloria nobililor»: **ner-* desemnează omul din clasa superioară, prin opoziție cu omul de rând, desemnat prin **wīro-*. Gloria conferă putere: atrage alianțe, îi menține pe aliați sub credință, pe supuși sub ascultare. Tocmai de aceea formula grecească εὐρὺ κρείων, «puternic până departe», a putut fi apropiată de formula sanscrită *pr̥thu-śrī-*, «cu amplă strălucire»: strălucirea și puterea nu sunt decât două aspecte ale aceleiași realități. Dar, în definitiv, scopul puterii nu este altul decât dobândirea de mai multă glorie: formularul menționează mult mai puțin întinderea cuceririlor decât pe cea a gloriei: întinsă în spațiu, care oferă material unui mare număr de formule, dar întinsă și în timp.

d) *Supraviețuirea prin glorie.* – Dacă se râvnește o glorie «nepieritoare», sau, mai precis, o glorie «care nu pălește»,

9. V. mai jos, p. 39 I.

*_n̥dhg^{w}hitom_[10] este pentru că viața (care este iubită, cu siguranță, și care se dorește a fi lungă), se ofilește când omul își pierde, cu vârsta, fluidul vital. Ahile, care avea de ales între două destine, a preferat o viață scurtă și glorioasă uneia lungi și obscure; el iubea totuși viața și nu-și făcea iluzii în legătură cu plăcerile de dincolo. Asta înseamnă că el a optat pentru singura formă dezirabilă de supraviețuire, gloria care nu pălește. Această nemurire aristocratică nu este dăruită tuturor; doar cei mai buni o dobândesc. Aceștia devin nemuritori, cinstesc memoria strămoșilor asupra cărora se răsfrânge gloria lor și lasă moștenire descendenților un patronim glorios pe care aceștia din urmă vor trebui, la rândul lor, să-l facă celebru: *noblesse oblige*. În Hades, Ahile nu are altă consolare pentru trista sa condiție de mort decât gloria fiului său; gloria se răsfrânge asupra întregului neam.

e) *Lauda și oprobriul.* – Gloria este și un resort al vieții în comun; împreună cu opusul său, rușinea, ea îi menține pe oameni, și în primul rând pe căpetenii, pe «drumul cel drept». Un întreg formular constituit plecând de la rădăcina *_kens-_, «a califica», «a face o judecată de valoare asupra», evocă aceste mecanisme complementare. Astfel, noțiunea indo-iraniană de *_nárā(m)_ sau *_nárya- šámsa-_, «calificarea nobililor»; este personificată într-o entitate temută și iubită în același timp; numele ei se regăsește, poate, în antroponime grecești precum Κάσσανδρος, Κασσάνδρα. Dobândește o proastă reputație (*_dus-klewes-_) cel care se sustrage codului de

10. V. mai sus, p. 18 A.

onoare al comunității sau uneia dintre îndatoririle condiției sale. Există, la celți, un personaj redutabil – satiristul: «binecuvântat cel care este lăudat; vai celui ce este victima satirei», zice unul din aforismele lor. De asemenea, iambii poetului grec Arhiloh au determinat-o pe una din victimele sale să se spânzure. Buna reputație (*wésu kléwos, v. mai sus p. 22) se obține în primul rând prin acte de vitejie, dar rămâne ca ele să fie făcute cunoscute. Eroilor nu le repugnă să-și ia chiar ei asupra lor această sarcină. Dacă în luptă războinicul «omorâtor de nobili» (*nr̥-g^{w}hen-, p. 125, n. 4) îl întreabă pe cel pe care se pregătește să-l ucidă numele și patronimicul, printr-o formulă fixă ai cărei termeni au putut fi reconstituiți: *k^{w}ís essi k^{w}ósyo essi? «cine ești și al cui (fiu) ești?», el face aceasta pentru a se putea lăuda mai târziu, cu ocazia unui ospăț. La celți, pentru a obține «partea eroului», reprezentată de cea mai bună bucată dintr-un porc fript, fiecare dintre nobili își povestește ultimele isprăvi. Narții, familii legendare osete, au o căldare magică ce îngăduie să se verifice sinceritatea povestirilor făcute cu această ocazie; în *Veda*, Indra și Agni se laudă cu isprăvile lor; Indra și Varuna își compară meritele și titlurile cu suveranitatea. Dar buna reputație se răspândește, înainte de toate, prin lauda din partea altora și, în primul rând, prin cea a poeților. Diversele tradiții indo-europene au păstrat exemple paralele de elogii alcătuite dintr-o enumerare de isprăvi. Aceste povestiri de fapte mărețe pe care barzii le declamau la ospețe, contribuiau la educarea auditoriului și, în același timp, răspândeau faima eroului proslăvit. Din aceste două motive nobilii, și în

special regii, se înconjurau de poeți, lăudători plătiți, pricepuți la nevoie în a-i satiriza pe rivali și păzitori ai tradițiilor. Această importanță deosebită acordată opiniei ca un criteriu al valorii personale și funcția socială a laudei și oprobriului sunt caracteristice pentru ceea ce sociologii numesc *shame-cultures*, culturi în care respectarea codului moral este asigurată de dorința de laudă și de teama de rușine, mai mult decât de un sentiment de vinovăție în cazul unei greșeli.

f) *Primatul formei.* – Concordanțele dintre formulare ne oferă un număr considerabil de indicații în legătură cu arta poetică și concepția despre poezie la indo-europeni[11]. Arta poetică era bazată pe memorie; Muzele sunt fiicele Mnemosynei. Dar ea nu excludea invenția, cum arată indicarea frecventă a caracterului «nou», «fără precedent» al poemului; este vorba, de fapt, de o «nouă formulare» a unei teme tradiționale. Poezia este concepută, în același timp, ca o «nebunie» inspirată[12] de zei și ca o tehnică, asemănătoare celei a tâmplarului[13] sau a țesătorului. Eficacitatea deosebită a formulei «bine potrivite» este exprimată prin metafora cuvântului-săgeată reflectată de «cuvintele înaripate» (ἔπεα πτερόεντα) ale lui Homer și de epitetul vedic *hṛdispṛ́ś-*, «care atinge la inimă»: calificativ a cărui justețe o apreciem când știm că o satiră «bine adresată» își aducea victima la sinuci-

11. V. R. SCHMITT, *Dichtung und Dichtersprache in indo-germanischer Zeit*, la care ne vom raporta pentru diferitele formule evocate.

12. Denumirea latină a «poetului», *vātēs*, provine dintr-o rădăcină care înseamnă «a insufla».

13. Metaforei *wékʷos tekˢ-* «a ciopli cuvântul» îi corespunde cea a «vorbirii bine croite», n. 14. Și cf. p. 137.

dere. În sfârșit, forța formulei poetice se exprimă în miturile cosmogonice vedice, unde principiul prim este *bráhman* (sau, ceea ce înseamnă același lucru, *r̥tá*, «cuvânt de adevăr»): *bráhman*-ul este «formula poetică». Primatul formei, importanța acordată expresiei, idealul de pertinență, de coerență, gustul pentru formula «potrivită»[14] și obscură, pentru a fi inaccesibilă profanului, sunt constantele semnificative ale artei poetice indo-europene. Și din acest punct de vedere se poate vorbi, o dată cu E. Benveniste (v. mai jos, p. 157), despre un «stil aristocratic».

B) *Cele trei funcțiuni:* a) *Reconstrucția conținutului.* – Un număr impresionant de mărturii, formule ternare aplicate unor divinități sau care servesc la desemnarea lor, grupuri ternare de noțiuni, obiecte sau evenimente, scheme narative tripartite simple sau complexe, arată limpede că repartizarea activităților divine și umane, sociale și cosmice în cele trei funcțiuni – a suveranității magico-religioase, a forței (în special războinice), a producției și reproducției – constituia pentru indo-europeni axa principală a gândirii lor. Vom regăsi în mod constant această tripartiție, nu numai în religie (p. 98) și instituții (p. 114), ci și în concepția despre individ (p. 39 K), în cea despre univers și istoria sa (p. 49), și până și în doctrina medicală (p. 133).

b) *Tipare narative moștenite în istoria legendară.* – În afară de «războiul de întemeiere», ilustrare dramatică a concepției

14. *Hrti/om wek^{w}- «vorbire potrivită», *Lalies*, 2, 1982, p. 7 și urm.; v. mai jos, p. 115.

organice despre comunitate, tripartiția se exprimă într-un număr mare de tipare narative utilizate de către istoricii vechi pentru a făuri o istorie a primelor timpuri ale cetății lor. Astfel, istoria primilor patru regi ai Romei a fost făurită plecând de la o schemă trifuncțională. O schemă asemănătoare se regăsește în lista primilor regi din Orhomenos[15], din Scandinavia[16], în cronicile slave[17] și în istoria legendară a invaziilor succesive din Irlanda[18].

c) *Tipare narative moștenite în epopee.* – Trifuncțională este și povestirea legendei troiene pe care o face Vergilius: cei trei protagoniști sunt piosul Enea, războinicul etrusc Tarquinius, aliatul său din primul moment în conflictul care îl opune celui de-al treilea, opulentul și de altfel pașnicul Latinus, cu care curând se va împăca: recunoaștem tiparul unui război de întemeiere. *Pāṇḍava*, principalele personaje din *Mahābhārata*, una din marile epopei indiene, sunt întruchiparea efectivă (arătată limpede în text) a zeilor celor trei funcțiuni[19]; mai mult, aici, tiparul trifuncțional este însoțit de alte câteva tipare, în particular de o eshatologie (v. mai jos, p. 51) care își are paralela în *Edda* nordică. Vom întâlni, în continuare,

15. F. VIAN, *Hommages à Georges Dumézil*, 1960, p. 215-224.
16. G. DUMÉZIL, *Mythe et épopée*, I, p. 264-268.
17. R. L. FISHER Jr., Indo-European Elements in Baltic and Slavic Chronicles, *Myth and Law among the Indo-Europeans*, 1970, p. 147-158.
18. G. DUMÉZIL, *Mitra Varuna*², 1948, p. 179-183; C. J. GUYONVARC'H, *Textes mythologiques irlandais*, 1980.
19. S. WIKANDER, *Religion och Bibel*, 6, 1947, p. 27-39; G. DUMÉZIL, *Mythe et épopée*, I, prima parte (și p. 337 și urm. despre *Eneida*).

alte exemple de asemenea tipare, care au un obiectiv precis: transmiterea, sub o formă vie, a unei științe politice elaborate; acestea sunt *lecții în folosul căpeteniilor*.

d) *Scurte povestiri trifuncționale*. – Tiparul narativ se poate limita la un episod izolat, mărunt, ca de pildă istoria judecății lui Paris. Foarte multe povestiri se fondează pe acest tipar; toate conțin aceeași lecție: trebuie să preferi bunurile, valorile primei funcțiuni, celor ale ultimelor două. Ierarhia funcțiunilor este ilustrată și prin «concursuri» între reprezentanții celor trei funcțiuni, în vederea obținerii unei funcții onorifice; cel care o obține este întotdeauna reprezentantul primei funcțiuni.

e) *Tiparul trifuncțional în formule*. – Tiparul se regăsește și în diverse grupări ternare: de talismane, binefaceri, calamități, delicte etc.; formule triple aplicate unor noțiuni sau entități trifuncționale, de exemplu, în *Avesta*, Fravarti cele «bune, viteze, sănătoase»; Yima «deținătorul adevărului, viteaz, posesor de turme întinse»; zeița care corespunde lui *Sarasvatī* vedică și-a schimbat vechiul nume cu o formulă de acest fel: *Ardvi Sūra Anāhita*, «umeda, viteaza, imaculata». Zeița greacă Atena este «salvatoare, suverană a cetății, biruință». Triada funcțiunilor este simbolizată de o triadă de culori: albul preoților, roșul războinicilor, negrul sau albastrul producătorilor. Triadă care se manifestă în situațiile cele mai diverse și care se perpetuează în drapelul nostru* (v. mai jos, p. 44 K și p. 39 f).

* Este vorba despre drapelul francez (N.tr.).

f) *Cele trei funcțiuni și limba.* – Concepția trifuncțională este ancorată în mentalitatea indo-europeană într-o asemenea măsură, încât unele substantive îi datorează articularea conținutului lor semantic; cu alte cuvinte, ea a trecut din domeniul *vorbirii* (cel al povestirilor și al formulelor) în cel al *limbii*. Unele noțiuni prezintă trei utilizări bine caracterizate care pot coexista într-o limbă sau pot fi atestate în limbi diferite. Carisma solară numită *x^{v}arənah-* în *Avesta* este triplă: a preoților, a războinicilor, a crescătorilor de animale.

g) *Cauzalitate istorică a schemei trifuncționale?* – În acest fel înțelegem mai bine că schema trifuncțională a putut exercita o influență asupra cursului evenimentelor. Pentru a explica organizarea tripartită a societății medievale, s-a luat în considerare, cu toată seriozitatea[20], o influență a acestei concepții, care se exprimă, înainte de a se realiza în instituții, în numeroase maxime precum: «Clericii trebuie să se roage pentru toată lumea, cavalerii trebuie să apere fără șovăire și să aducă onoare, iar țăranii trebuie să muncească»[21]. Departe de a se reduce la un simplu reflex al organizării politice și sociale, tiparul trifuncțional ar fi acționat deci asupra ei.

h) *Tabloul concepției indo-europene despre societate.* – Dacă am reuni datele conținute în diversele manifestări ale tiparului trifuncțional, am obține un tablou precis al organizării sociale așa cum o concepeau indo-europenii:

20. J. BATANY, Des «trois fonctions» aux «trois états», *Annales, Economies, Sociétés, Civilisations*, XVIII, 1963, p. 933-938. Cf. mai sus, p. 12 și mai jos, p. 59.

21. Etienne de Fougères (sec. al XII-lea) citat de J. Grisward la J.-C. RIVIÈRE, *Georges Dumézil*, p. 200.

«În prezent ne este ușor să aplicăm primelor două «funcțiuni» câte o etichetă care să acopere toate nuanțele: pe de o parte sacrul și raporturile fie ale oamenilor cu sacrul (cult, magie), fie ale oamenilor între ei, sub privirea și garanția zeilor (drept, administrație) și, de asemenea, puterea suverană exercitată de către rege sau delegații săi, în conformitate cu voința sau favorul zeilor și, în sfârșit, mai larg, știința și inteligența, pe atunci inseparabile de meditație și de mânuirea lucrurilor sacre; pe de altă parte, forța fizică, brutală și întrebuințările ei, în special, dar nu numai războinice. Nu putem să delimităm cu aceeași ușurință, în câteva cuvinte, esența celei de-a treia funcțiuni, care acoperă domenii numeroase, între care se manifestă legături evidente, dar a căror unitate nu comportă un centru clar: cu siguranță fecunditate, umană, animală și vegetală dar, în același timp, hrană și bogăție, sănătate și pace (împreună cu bucuriile și avantajele păcii) și adesea plăcere, frumusețe, dar și importanta idee a «numărului mare», aplicată nu numai la bunuri (abundență), ci și la oamenii care compun un corp social (masă). Acestea nu sunt niște definiții *a priori*, ci ilustrarea convergentă a mai multor aplicații ale ideologiei tripartite»[22].

C) *Dușmanul ascuns din interior.* – Ideologia celor trei funcțiuni nu epuizează conținutul tiparelor narative moștenite, ci toate aceste tipare au un anume raport cu viața comunității. Astfel, pentru a ne limita la un singur exemplu, uimitorul paralelism structural dintre istoria lui Loki al nordicilor și cea

22. G. DUMÉZIL, *L'idéologie tripartie des Indo-Européens*, p. 18-19.

a lui Syrdon al oseților care se poate explica printr-o moștenire comună[23]. Syrdon și Loki se află în aceeași poziție ambiguă față de comunitate (respectiv narții și asii). Aici ei se comportă adesea ca dușmani; sunt socotiți utili pentru șiretenia lor, dar sunt disprețuiți. Deși aduc unele servicii comunității, ei nu-i împărtășesc idealurile, de care își bat joc și pe care le ridiculizează de câte ori au ocazia. Dar Syrdon este fiului unui demon, Loki cel al unui gigant (giganții sunt dușmanii zeilor); se pare că originea lor îi împiedică să se integreze în totalitate într-o comunitate de care nu aparțin decât prin mamele lor. Comunitatea este deci concepută ca o mare familie, iar familia indo-europeană este patriliniară. Situația lor echivocă îi duce adesea la minciună, în vreme ce adevărul este una din valorile esențiale, și la o ostilitate ascunsă care duce la catastrofa finală.

D) *Conținutul politic al moștenirii literare.* – Aceste concordanțe structurale sunt, împreună cu concordanțele formale (formulare și onomastice) studiate mai înainte, cele două laturi ale aceleiași moșteniri literare indo-europene. Nu există, așadar, nici un motiv pentru care să le opunem sau să o privilegiem pe una din ele. Nu e de mirare că sunt numeroase concordanțele dintre informațiile extrase din cele două surse. Astfel, înainte ca importanța noțiunilor de «glorie» (**kléwos*) și de «calificare» (**kens-*) să fie stabilită prin studiul complet al formularului, G. Dumézil arătase pe o altă cale,

23. G. DUMÉZIL, *Loki*, 1947. V. p. 247 și urm., discuția ipotezei unui împrumut.

în *Servius et la Fortune*, «funcția socială a laudei și oprobriului» la indo-europeni. Invers, materialul onomastic moștenit se lasă redus fără dificultate la trei funcțiuni, ținând cont de predominanța unei funcțiuni sau a alteia în cultura cercetată. E. Laroche încheie în acești termeni studiul său despre *Les noms des Hittites* (p. 367):

«Numele de eroi din tradiția sanscrită și homerică, numele de comandanți perși, gali, irlandezi, germani sunt acelea ale unei caste (cea de-a doua funcțiune în schema lui G. Dumézil). Societatea hitită și-ar fi pierdut pe drum cadrele războinice; nu i-ar mai fi rămas decât armătura religioasă a onomasticii (teoforele) și numele plebeiene (hipocoristice, nume de proveniență, epitete, porecle).»

Această moștenire literară, sub dublul său aspect formal și structural, este mai mult decât o *mărturie despre* viziunea asupra lumii indo-europene: ea este *expresia sa directă*. Chiar dacă e vorba de formule sau de tipare narative, centrul de interes rămâne același: comunitatea politică și raporturile care există între membrii ei. Religia a furnizat o parte deloc neglijabilă a formularului poetic; însă, în ceea ce privește schemele trifuncționale (de tipul *Iupiter – Marte – Quirinus*), ele privesc fără nici o îndoială mai întâi comunitatea politică umană: panteonul nu e decât reflectarea acesteia.

3. Individul. – A) *Corpul.* – Vocabularul reconstruit atestă o cunoaștere anatomică destul de precisă a corpului uman, încă dintr-o perioadă veche: numele principalelor organe interne figurează în acest vocabular și prezintă, pentru cele mai

multe, o formă arhaică; însă funcția lor nu este cunoscută și adesea e imaginată fantezist.

B) *Sufletele.* – Altfel stau lucrurile cu viața psihică: aici totul este recent, nesigur, șovăielnic. Ar însemna să punem greșit problema dacă am cerceta ce idee își făceau indo-europenii despre suflet; opoziția dintre un trup și *un* suflet este destul de recentă. *Avesta* prezintă cinci termeni pe care noi îi traducem prin «suflet»; nici unul dintre aceștia nu are corespondent în vedică, în pofida strânsei înrudiri dintre cele două limbi și culturi. În *Véda*, *ātmán*, a cărui soartă o cunoaștem din speculațiile ulterioare, nu este deocamdată decât desemnarea ființei umane în unitatea sa indivizibilă; etimologic, înseamnă «suflu».

C) «*Sfârșitul de pe urmă*» – Această concepție a unității ființei, sub forma sa cea mai radicală, este exprimată de către Yājñavalkya în *Bṛhad Āraṇyaka Upaniṣad* (4. 14): «născut din aceste elemente, (*ātmán*) dispare împreună cu ele; o dată mort, el nu mai este conștient». Spusele lui o scandalizează pe soția sa care, în această povestire, reprezintă opinia comună: la indo-europeni, ca și în alte părți, ideea supraviețuirii este foarte generală; riturile funerare sunt bazate pe această idee. Dar, la drept vorbind, ce se consideră că supraviețuiește? Principiul vital, suflul? Principiul gânditor, conștiința? La Homer, nici unul nici celălalt: morții își pierd în același timp θῡμός (principiul vital) și φρένες (principiul gânditor). Instructivă în această privință este reflecția lui Ahile care tocmai a avut în vis viziunea lui Patrocle mort: «Ah! nici o

îndoială, un nu-știu-ce trăiește încă în Hades, un suflet, o umbră, în care însă spiritul nu mai locuiește»[24]. Ce este deci un asemenea suflet dacă nu o aparență vană, o iluzie, un vis? Ca și eroul homeric, poeții vedici nu identifică ființa cu puținul care îi subzistă după moarte. Ei pretind totuși «nemurirea» (*amṛ́ta-*); dar când aceasta nu este o simplă dorință de viață lungă, ceea ce pretind este o «promovare», un fel de divinizare, de aceeași natură cu supraviețuirea în amintire, pomenită mai sus, și care se obține prin fapte înalte celebrate de către poeți, sau prin tehnici adecvate, comportând mai ales consumarea de *sóma*, care joacă același rol cu *néktar*-ul grecesc. Nemurirea sub forma sa dezirabilă nu se dăruiește, ci se obține. Lumea cealaltă este la fel de puțin egalitară ca și aceasta. La fel la germani, doar luptătorii «însemnați cu semnul lui Wodan» sunt admiși în *Walhalla*; restul muritorilor și chiar și zeii, atunci când mor, coboară în lăcașul tenebros al lui Hel. În schimb, druizii se pare că au promis *tuturor* un rai plin de desfătări[25]. Nu există, prin urmare, o doctrină indo-europeană a «sfârșitului de pe urmă» al omului. Singurul punct comun este importanța gloriei neamului.

D) *Sufletele și corpul.* – Aceeași incertitudine domnește asupra a ceea ce noi numim raporturile dintre suflet și trup. Fiecare funcție, fiecare pulsiune este obiectivată într-un fel de entitate conform viziunii „substanțialiste" a realității, evo-

24. *Iliada*, 23, v. 103 și urm. Textul sugerează și că Ahile nu avea o idee clară în această problemă.
25. F. LE ROUX, C. J. GUYONVARC'H, *Les Druides*[2], p. 276-277.

cată mai sus (p. 17) sau este asimilată acțiunii unui zeu. F. Robert a descris într-un mod foarte pertinent conștiința eroului homeric, dominată în întregime de zei: «Totul le aparține: cunoaștere, voință, sentiment»[26]. Omul «este acționat» din exterior, manipulat ca o marionetă. Urme ale acestei concepții rămân în vocabularul nostru prin expresiile impersonale de sentiment precum fr. *il me souvient*, lat. *me miseret* «mă căiesc» etc. Fenomenele pe care noi le raportăm la un principiu unic, spiritul, sunt raportate la principii diferite.

E) *Sufletul – suflu.* – Printre aceste principii, suflurile dețin un loc important: *animus* și *anima* ale latinilor, ca și θῦμός și ψυχή ale grecilor, *ātmán* și *prāṇá* ale indienilor sunt la origine sufluri. Însă rolul lor nu se limitează la respirație; el se extinde la gândire care, din acest motiv, este adesea localizată în inimă și plămâni, și la percepție, concepută pe atunci ca activă, «emisie» în direcția obiectului perceput. Inspirația (poetică sau de alt gen) este un suflu receptat.

F) *Fluidul vital.* – Principiul vital numit αἰών la greci și *ā́yu-* la arieni este un fluid; acesta este, totodată, și o noțiune temporală, «durata vieții». Acest fluid își are sediul în coloana vertebrală, «coloană a vieții, sursă a existenței», după *Avesta*. Individul tânăr «posedă» acest fluid: numele său, *$*Hyu\text{-}H_1en$-* înseamnă «cel care posedă **eHyu-*»; bătrânul se usucă pentru că pierde acest fluid. Diverse emoții sunt de natură umedă: în vedică, rădăcina *mad-*, care corespunde ver-

26. *Homère*, 1950, p. 16.

bului latin *madēre*, «a fi umed», desemnează bucuria; poate este vorba, inițial, despre excitația beției.

G) *Sufletul de foc*. – Alte principii sunt de natură ignică. Focul interior care se manifestă în toate formele de încălzire este și el un fel de suflet, reprezentat sub forma unei flăcări. Vedem că această concepție, ca și precedentele, se reduce la fapte din experiență: bătrânul se usucă, cadavrul se răcește, respirația încetează la moarte; se pierde așadar un fluid, un suflu, un foc.

H) *Puterile supranormale*. – Aceste diverse principii și altele care le sunt specifice, se manifestă la unii indivizi într-un mod mult mai activ; ele produc diferite fenomene inventariate și studiate de către parapsihologi. Elementul igneic produce *aura*, «gloria luminoasă» a personajelor dotate cu un har special precum *x*ᵛ*aranah-* din avestică și, mai ales, *tapas-* al asceților indieni, care este capabil să ducă metalul la înroșire. În *Cântecul lui Ríg*, la nordici, Kon cel tânăr, încarnare a regalității magico-religioase, «cunoscu runele salvatoare și runele vieții celei lungi. În plus, el știu să favorizeze nașterile, să tocească tăișurile, să domolească marea; învăță limbajul păsărilor, învăță să stingă incendiile, să adoarmă spiritul, să potolească necazurile»[27]. Druizii au puteri asemănătoare asupra spiritului, asupra ființei vii, asupra materiei și elementelor[28]. În stare de transă, grupurile de inițiați înde-

27. Tradus de R. BOYER, *Les religions de l'Europe du Nord*, p. 135-136.
28. F. LE ROUX, C. J. GUYONVARC'H, *Les Druides*², p. 160 și urm.

plinesc minuni precum mersul prin foc. Legende, basme și tradiții populare amintesc tot felul de metamorfoze, vegetale sau animale: metafora indo-europeană a «mâinii cu cinci ramuri» este, în mod sigur, mai mult decât o imagine analogică; în capitolul despre război vom da exemple de licantropie în societățile secrete de tineri luptători. Tehnicile de «ieșire din trup» duc adesea la doctrina metempsihozei sau a transmigrației sufletelor: de pildă, în Grecia, în pitagorism și în India postvedică. În aceste două cazuri este vorba de o concepție străină, care își are probabil originea în sfera culturală «indo-mediteraneană»[29]. Doar printr-o eroare a fost atribuită druizilor o asemenea doctrină[30].

I) *Unitatea ființei*. – Metempsihoza și ieșirea din trup se întemeiază pe o concepție comună, identificarea ființei cu un element incorporal pentru care trupul nu este decât un înveliș; concepție opusă celei a *unității ființei*, care, sub o formă mult mai adesea implicită decât explicită, a predominat la indo-europeni de la o dată veche. Oricum, introspecția și, prin urmare, tehnicile care se fondează pe ea, precum «anamneza» sau rememorarea existențelor anterioare, n-au fost la ei niciodată la cinste. «În inima Lațiului ca și în pragul Indiei, cuceritorii erau îndreptați cu totul către lume, se exteriorizau în întregime în ambiții și în acte pentru care

29. Comunitate parțială de civilizație evidențiată de către V. PISANI, *L'unità culturale indo-mediterranea anteriore all'avvento di Semiti e Indoeuropei*, 1936.

30. F. LE ROUX, C. J. GUYONVARC'H, *Les Druides*², p. 295 și urm.

aveau mai mare importanță disciplina sufletului decât cunoașterea sa, practicarea unei *magnanimitas* decât explorarea lui *animus*»[31].

Această *magnanimitas* este **isHróm ménos* menționată mai sus, p 23.

J) *O psihologie a acțiunii.* – Grandoarea sufletului, conștiința unui mare destin, constituie de asemenea idealul nordic al lui *gaefumaðr*, omul care a primit mai mult decât alții și care a știut să păstreze această superioritate. Pentru a ajunge aici, este necesară o disciplină. Această disciplină, care conduce la stăpânirea de sine, nu se sprijină pe o cunoaștere a naturii intime a ființei, ci pe controlul modului său de funcționare și al actelor sale. Regăsim și aici un teren solid. Trei sunt domeniile de activitate: gândirea (ansamblul vieții psihice) **men-*, cuvântul **wek*ʷ-, acțiunea **werg*; este vorba de a gândi, a vorbi și a acționa «corect», «într-un mod potrivit» (p. 27); trebuie să se evite excesul, lipsa de măsură, tot ceea ce nu se cuvine: divagație de la gândire, cuvinte în exces, acțiuni brutale sau nechibzuite.

K) *Individul și cele trei funcțiuni.* – «Așa cum statul este împărțit în trei corpuri, sufletul fiecărui individ este, și el, divizat în trei părți», ne învață Platon[32]. Una este principiul cunoașterii, a doua pasiunea; «în ce o privește pe cea de-a treia, ea are atâtea forme diferite, continuă Platon, încât n-am putut să-i găsim un singur nume»: este la fel de com-

31. G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaique*², p. 369.
32. *Republica*, 580 d.

plexă ca și cea de-a treia funcțiune, căreia îi corespunde. În individ, ca și în societate, cea de-a doua funcție trebuie să fie subordonată celei dintâi, iar cea de-a treia celorlalte două. Cum a arătat G. Dumézil[33], această tripartiție psihologică se regăsește în India: în Sāmkhya clasică se disting trei *guṇa*, «calități» sau «componente»: *sattva* «principiu luminos, puritate»; *rajas* «principiu roșu, activitate»; *tamas* «întuneric», «inerție», care corespund triadei *dharma* «lege», *kāma* «dorință», *artha* «interes». «Unicul (mascul) nenăscut (adică Spiritul) se odihnește lângă unica (femelă) nenăscută (adică Natura) roșie, albă, neagră». Aceste trei culori (p. 29 și p. 44 f) indică raportul cu cele trei funcțiuni cosmice și sociale. Or, doctrina este fundamentul unei morale sau mai degrabă al unei discipline, *yoga*.

L) *Individul, corpul social și neamul.* – Toate cele de mai sus arată că individul nu este centrul gândirii indo-europenilor. De fapt, individul nu există pe de-a-ntregul decât în funcție de dubla sa apartenență la comunitatea contemporanilor săi și la neam. Valoarea sa se măsoară prin felul în care el se achită de obligații în aceste două domenii. El este o albină dintr-un stup și o verigă dintr-un lanț; ceea ce contează nu este a-i cunoaște esența, ci a-i defini și ordona comportamentul. Îndatoririle față de comunitate sunt diferite în funcție de condiția fiecăruia; le vom regăsi studiind cele trei funcțiuni (p. 54), și îndatoririle căpeteniei (p. 77).

33. *L'ideologie tripartie*, p. 25-26.

Îndatoririle față de urmași sunt cele ale unui sistem pe care sociologii îl numesc *trustee*, «caracterizat prin credința că neamul, descendența erau realitatea metafizică, și că individul nu era decât o verigă tranzitorie dintr-un lanț permanent al familiei în mod ideal veșnice, care păstrează în custodie (*in trust*) numele, reputația, statutul și proprietatea familiei în timpul vieții sale. Aceasta era responsabilitatea individului, de a transmite acest depozit nediminuat și, pe cât posibil, sporit prin propria sa conduită. Individul dobândea nemurirea atunci când posteritatea, și în special proprii săi urmași, își aminteau numele său cu mândrie și cinste»[34].

4. **Universul.** – A) *Cosmologii*. – Ar fi o întreprindere fără rost să încercăm să reconstituim, unitară și coerentă, cosmologia indo-europenilor: în prezența diverselor fenomene cosmice și meteorologice, indo-europenii, ca și alte popoare vechi, nu puteau face altceva decât să «salveze aparențele», adică să propună imagini care să simbolizeze faptele observate. Dar ei nu supraestimau valoarea acestor imagini; poeții s-au complăcut în a le pune în opoziție, pentru a face să se simtă misterul și puterea zeilor.

a) *Pământul*. – Pământul este cel mai adesea conceput ca un disc. Împrejur, grecii plasează un ocean; mai multe tradiții nu spun nimic despre acest lucru, dar atestările bărcii solare, care sunt foarte numeroase în documentele figurative, implică existența, cel puțin la o dată veche, a unei asemenea

34. C. C. Zimmerman, citat de R. PEARSON, *JIES*, 1, 1973, p. 157.

concepții. Stabilitatea pământului este explicată prin faptul că el a fost fixat; toate mijloacele de fixare, de la piroane la sudură și la stâlpi, sunt pomenite pe alocuri și, uneori, alăturate.

b) *Cerul* este, și el, fixat ca să nu cadă pe pământ. Cele mai multe divinități vedice îndeplinesc, fiecare în felul său, rolul pe care grecii îl atribuie gigantului Atlas și pe care-l asigură și o grindă, mai ales un arbore cosmic[35]. Cerul este deci o boltă solidă, făcută din lemn, piatră sau metal. El este și o nicovală pe care lovește un fierar celest. Dincolo de această boltă solidă vizibilă se întinde eterul, cerul de lumină și foc, unde urcă apele care formează fluvii, chiar un ocean. O formulă poetică indo-europeană, reflectată de adjectivul homeric διιπετής, evocă fluviile «care zboară în cer»; altele coboară de acolo.

c) *Ziua și noaptea.* – Această imagine, până aici coerentă, încetează să mai fie astfel din momentul în care este vorba să se țină cont de alternanța zi-noapte. Indo-europeana posedă în lexicul său un termen care nu are nici un corespondent în limbile noastre moderne: **dyew-*[36], «cerul diurn», care ulterior dă numele fie al cerului, fie al zilei. Acest «cer diurn» se rotește în jurul pământului, aducând cu sine soarele și lumina și, în fiecare seară, îi cedează locul cerului nocturn pe care sunt fixate luna și stelele, «ziua neagră și ziua limpede rotesc cu pricepere cele două spații, dintre care unul este întunecat»

35. Frasinul Yggdrasill al germanilor nordici, arborele Soarelui la baltici etc; concepție «șamanică».

36. Ambivalența «cer» și «zi» atestată direct în vedică și indirect în alte părți reflectă acest sens.

(*R V*, 6. 9. 1.). Acest «spațiu întunecat» (la origine spațiu-roșu, cf. n. 37), *rájas-*, este inițial identic cu Erebul grecilor: deci, nu este vorba despre o desemnare temporală a perioadei nocturne, ci de cea a unui «cer nocturn», paralel cu cerul diurn **dyew-*. Cosmologie ireconciliabilă cu aceea a unui cer fix pe care soarele se deplasează în carul său și pe care noaptea îl acoperă cu vălurile sale, în timp ce soarele, arătându-și fața sa cea întunecată sau ocolind pământul, parcurge în sens invers traiectoria din timpul zilei. Totuși, cele două cosmogonii sunt adesea amestecate. Încă din cea mai îndepărtată preistorie, fenomenul ploii a sugerat imaginea unui cer-tată, soț al pământului-mamă; îi regăsim în rândul întâi al «divinităților vizibile», p. 91.

d) *Corpurile cerești*. – Cu excepția soarelui și a lunii, divinizate în mod egal, nu există nici un corp ceresc al cărui nume indo-european să poată fi reconstruit; doar constelațiile Urselor, cea a a Pleiadelor și cea a Hyadelor poartă un nume care se regăsește în cel puțin două limbi, în mod independent. Abia sub influența babilonienilor s-a dezvoltat practicarea astrologiei și, în urma acesteia, a astronomiei. Stelele și planetele au fost socotite găuri în cerul nopții, care lăsau să treacă lumina eterului, sau obiecte strălucitoare fixate pe cerul nocturn, dar cel mai adesea au fost luate drept ființe însuflețite care se deplasează pe cer; acest lucru a sugerat denumirile de animale ale constelațiilor. Incertitudinile sunt inevitabile pentru acel stadiu de cunoaștere.

e) *Cele trei funcțiuni cosmice*. – În schimb, pretutindeni se manifestă o triplă certitudine: 1) Universul este guvernat de

zei suverani care, la început, au stabilit drumul soarelui și al altor corpuri cerești, care veghează asupra ordinii lumii așa cum veghează asupra ordinii morale în societatea umană. De aceea acestea două sunt strâns legate. Oamenii, în special căpeteniile, au o responsabilitate cosmică (p. 87). 2) Universul este sediul unor înfruntări nesfârșite. La început, zeii războinici au trebuit să lupte împotriva unuia sau mai multor adversari demonici pentru a permite apelor să curgă, soarelui să strălucească etc. Astăzi lupta continuă încă și va dura până la criza finală. 3) În univers totul e viu, și ca urmare, supus legilor *producției* și *reproducției*: totul se hrănește, totul are nevoie să crească. Sacrificiul este indispensabil pentru bunul mers al universului. Omologia între univers și societatea umană merge chiar mai departe în India vedică, unde cele trei lumi sunt, în mod explicit, în raport cu cele trei caste ariene: cerul, care încă din epocă indo-europeană este sălașul zeilor (**deywó-*, «ceresc»), cu casta brahmanică; atmosfera, *antárikṣa-*, cu casta războinică; acesta este domeniul zeilor războinici indo-iranieni, precum *Vāyu* «Vântul», și zeii *Marut*, al căror nume corespunde celui al zeului latin Marte; în sfârșit, pământul nostru, izvor de viață și de hrană, este domeniul celei de-a treia funcțiuni, de unde raportul lui cu casta *vaiśya*.

f) *Cele trei culori cosmice*. – Cele trei culori simbolice ale celor trei funcțiuni sociale se aplică de asemenea celor trei lumi: albul cerului, roșul lumii de mijloc, negrul lumii inferioare. Această repartizare poate fi consecința punerii în raport a celor trei lumi cu cele trei funcțiuni; dar dacă am presupune că ea are o bază naturalistă, am putea-o justifica

printr-o cosmologie conform căreia trei ceruri se rotesc în jurul pământului, cerul diurn **dyew-*, alb, cerul nocturn negru, despărțite de un cer crepuscular, roșu: pe acesta din urmă îl denumește inițial termenul **rég^{w}os-*[37].

B) *Timpul*: a) *Timpul trăit*. – La fel ca și spațiul, de care este inițial legat, cum tocmai am văzut, timpul nu este conceput ca o formă vidă și nediferențiată. Timpul are o substanță; ca și cel al vieții umane (p. 36 F), timpul lumii fizice, cel care cadențează alternanța zilei și a nopții, ciclul lunar al lunii și ciclul anual al soarelui, posedă o «forță vitală»: ziua este tânără la răsărit și bătrână în amurg[38]; este tânăr anul nou, cel care aduce ființelor forța vitală pe care o deține; relele vor zbura o dată cu anul vechi, a cărui forță vitală este epuizată ca și cea a unui bătrân, și care nu mai poate să aducă nimic bun. Timpul este deci o formă de substanță diferențiată, idee care se manifestă în distincția, pe de o parte, între zilele faste și cele nefaste, concepute ca ființe binevoitoare sau răuvoitoare sau ca guvernate de către divinități binevoitoare sau răuvoitoare, iar pe de altă parte, între zi, domeniul zeilor, când este îngăduită săvârșirea diverselor activități oficiale, civile și religioase, și noapte, domeniul demonilor, în care aceste activități sunt interzise. Sacrificiul

37. Rădăcina **reg^w-* înseamnă «a colora în roșu», ved. *rájyati*. Sensul de «amurg» este atestat prin intermediul arm. *erek*, «seară». V. *Etudes indo-européennes* 1, 1982, p. 26-27, și mai sus p. 44 c, mai jos p. 91.

38. G. DUMÉZIL, *Annales d'Histoire économique et sociale*, X, 1938, p. 289-301.

nocturn este, după *Avesta*, în folosul demonilor, de aceea și la Roma adunările deliberative politice și judiciare nu se întrunesc niciodată noaptea. Inevitabilul decalaj între cele douăsprezece luni lunare și anul solar, care a dus la aproximări succesive ale diverselor reforme ale calendarului, dădea naștere unei «luni suplimentare», în care timpul era de o calitate diferită: el era într-un fel oprit, și toate regulile vieții în comun, strâns legate de diviziunile timpului, erau suspendate. În afara derivativului oferit vitalității juvenile, perioada aceasta era folosită pentru a ajuta timpul să se regenereze. Restul anului era ritmat de sărbători. Dincolo de articulațiile naturale ale anului solar, echinocții și solstiții care dădeau ocazia unor celebrări solemne, sărbătorile anuale erau repartizate între cele trei funcțiuni ale activității umane și divine: mai multe priveau activitatea *agricolă* și *pastorală*; altele, începutul și sfârșitul sezonului *războinic*; altele, pur *religioase*, aveau ca obiect comunitatea însăși, și neamul, cu sărbătoarea morților.

b) *Timpul abstract*. – Toate aceste observații asupra timpului trăit sau concret nu trebuie să ne facă să gândim că indo-europenii erau incapabili să conceapă timpul sub forme abstracte, adică să opereze cu noțiuni de anterioritate, posterioritate, simultaneitate. Din contră, organizarea sistemului lor verbal comportă o distincție între atemporal, exprimat prin injunctiv, și temporal, repartizat în trei timpuri: trecut, prezent și viitor, numit «conjunctiv» în gramatici; noțiunea prospectivă exprimată prin acest «conjunctiv» își are corespondentul în sistemul nominal la dativ. Exprimarea a trei

timpuri pune bazele unei concordanțe formulare atestate la Homer, în *Veda* și *Avesta*: «cei ce fură, cei ce sunt, cei ce vor fi» și care are o paralelă la germani în triada Nornilor: *Urðr* «trecut», *Verðandi* «prezent», *Sculd* «viitor». În ce privește opoziția dintre atemporal sau inactual și actual, ea se regăsește în derivarea nominală: aceasta este, într-adevăr, baza semantică a opoziției dintre două clase de nume de agent simple și compuse, evidențiată de E. Benveniste. Lucrul dovedește importanța acestei distincții în sistem. Indo-europenii își reprezentau timpul sub o formă substanțială, în virtutea tendinței deja semnalate a instabilității abstractului; aceasta este tendința de a atribui viață la tot ceea ce nu există decât sub formă de gând.

C) *Cosmogonii*. – Ar fi de asemenea inutil să încercăm să reconstituim mitul cosmogonic indo-european: numai India vedică ne oferă cel puțin trei tipuri de cosmogonii[39] ireductibile între ele și dintre care nici una nu corespunde cosmogoniei grecești, așa cum ne-o transmite Hesiod, și conform căreia Cerul nocturn (*Uranos*) a fost separat de Pământ, soția sa, de secera fiului său *Cronos*, căruia îi va succeda *Zeus* (**dyew-*, «cer diurn») după ce-l va fi învins: cosmogonie care amintește cosmologia celor trei ceruri (v. mai sus p. 43). Una din cosmogoniile vedice are în centru uciderea unui dragon Obstacol, *Vṛtra*, care bloca apele, de către zeul războinic *Indra*; altul acordă rolul decisiv «stăpânului *bráhman*-ului», *Bṛhaspati*; iar altul vede în creație opera unui «Artizan uni-

39. J. VARENNE, *Cosmogonies védiques*, Paris, 1982.

versal», *Viśvakarman*. Trei grupe de cosmogonii care corespund celor trei caste ariene. De asemenea, pentru a crea lumea, Ormazd (*Ahura Mazdā*) a îmbrăcat succesiv haina albă a preoților, haina roșie a războinicilor și haina albastră a crescătorilor de animale. La baza gândirii cosmogonice găsim deci, în lumea ariană, o gândire politică. Aceeași situație și pentru mitul grec din care J. P. Vernant trage următoarea învățătură: «stadiu de ordine cosmică adevărată, fără diferențieri, ierarhie, supremație». Cu alte cuvinte, ordinea cosmică trebuie să reflecte ordinea socială. Această legătură între preocupările politice și mitul cosmogonic se regăsește în *Veda*, în mitul gigantului cosmic *Puruṣa*, care corespunde lui *Ymir* al nordicilor: «când îl dezmembrară pe Om, cum distribuiră ei părțile? Ce deveni gura sa, ce au devenit brațele sale? coapsele sale, picioarele sale ce nume primiră?» Răspunsul este: cele patru caste, ale căror funcțiuni corespund organelor care le-au dat naștere: brahmanii deținători ai formulelor artei poetice, războinicii viguroși, (re)producătorii și, ce se află cel mai jos, servitorii. Și-au mai imaginat originea lumii ca pe o ivire dintr-un ou: ariciul-de-mare fosil al celților[40], embrionul de aur vedic, oul orfic. Numele gotic al lumii, *fairhvus*, provenit din numele indo-european al «stejarului», **pérk^{w}us*, păstrează poate urmele unei cosmogonii (p. 135) conform căreia un stejar cosmic era lovit cu fulgerul de către un zeu, precum *Perkūnas* al lituanienilor (p. 94). Pe scurt, pentru a relua celebra formulă din *ṚgVéda* (10.129.7),

40. F. LE ROUX, C. J. GUYONVARC'H, *Les Druides*², p. 321 și urm.

ceea ce s-a petrecut la început «știe doar cel ce veghează asupra acestei lumi din înaltul cerului – dacă nu cumva nici el nu știe». Anumite cosmogonii amintesc o creare a spațiului: acesta este rolul zeului vedic *Vișṇu*, care în trei pași a creat spațiul pe care îl ocupă cele trei lumi; acesta este și elementul esențial al cosmogoniilor în care se separă, într-un fel sau altul, cerul de pământ. Însă alte cosmogonii pleacă de la un spațiu vid, hău deschis: acesta este sensul termenului *haos*. Mai multe cosmogonii amintesc sau presupun o creare a timpului: «timpul limitat» al cosmogoniei mazdeene, care urmează timpului «nelimitat», este exemplul cel mai clar. Crearea timpului este realizată prin fixarea drumului soarelui și al lunii care determină articularea timpului. În mod secundar, timpul apare în unele locuri ca principiul prim. Cea mai mare parte a cosmogoniilor nu spun nimic despre problema caracterului liniar sau ciclic al timpului; problema nu se pune decât în legătură cu istoria omenirii.

D) *Istoria omenirii.* – O gândire politică subîntinde, și aici, reprezentările care se fac în legătură cu evoluția omenirii. India brahmanică distinge patru vârste, care corespund celor patru caste: prima brahmanică, a doua *kṣatriya*, a treia *vaiśya* și ultima *kali-yuga*, *śūdra*. Grecii au moștenit un tipar identic, dar l-au complicat, atribuindu-le fiecare dintre primele trei vârste celor două seminții, una dreaptă și pioasă, cealaltă «excesivă» și nepioasă. Astfel, seminția de aur și cea de argint reprezintă două aspecte ale funcției suverane; seminția de bronz și cea a eroilor – două aspecte ale funcțiunii războinice. Contrar celor precedente, actuala seminție de fier

este supusă legii dure a muncii, necesităților producției și reproducției; ea corespunde exact celei de-a treia funcțiuni. Și se va coborî încă o treaptă o dată cu cea care va urma, căci toate valorile care pun baza ordinii sociale vor fi călcate în picioare: «Tabloul agricultorului rătăcit de către *Hybris*[41], așa cum îl prezintă vârsta de fier în declinul său, este în mod esențial o revoltă contra ordinii: o lume cu susu-n jos în care toate ierarhiile, toate regulile, toate valorile sunt inversate». Astfel își reprezintă germanii și celții ultima perioadă a lumii: imaginea pe care și-o fac este identică cu cea pe care o înfățișează Hesiod în *Munci și zile*, V, 180 și urm. Decadența și subversiunea merg împreună; ele au ca principiu comun degradarea caracterelor.. Procesul este riguros paralel cu cel pe care îl descrie Platon în *Republica*, 547 și urm., referindu-se la mitul hesiodic: printr-o deteriorare progresivă a caracterelor, se coboară de la «timocrația» (guvernare bazată pe onoare) aristocratică la oligarhia plutocratică, și de aici, prin jocul invidiei, se cade în democrație. Regim de egalitarism și de anarhie care face inevitabilă tirania, singura capabilă să asigure supraviețuirea comunității în starea de degradare în care a căzut. Iranul a imaginat o cauză a acestei decăderi, «păcatul originar» al lui Yima. Domnia acestuia semăna cu vârsta de aur a lui Hesiod; «dar, când prinse gustul pentru cuvinte mincinoase și înșelătoare, se văzu că Gloria îl părăsi...»[42]: el pierde succesiv cele trei forme de glorie, cea a preoților, cea a luptătorilor și cea a crescătorilor de animale.

41. J.-P. VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs*, p. 23.
42. *Yt.*, 19.34 (trad. DARMESTETER).

Yima rezumă, la sfârșitul domniei sale, toată istoria omenirii. Mitul grec adaugă un detaliu esențial: degradarea caracterelor este însoțită de o scădere a vitalității care s-a manifestat deja la vârstele precedente și care se va accentua la vârsta viitoare, când copiii se vor naște cu tâmplele albe.

E) *Eshatologie.* – Acest proces va duce la o catastrofă cosmică. Desigur, tabloul acestei catastrofe variază o dată cu cel al începutului lumii; toate catastrofele cunoscute sau imaginabile participă la acest tablou, potop, conflagrație universală, cădere a stelelor etc. Dar, pretutindeni, această catastrofă este concepută ca o victorie a forțelor răului în univers, legată de triumful subversiunii în societatea umană. Doar atunci se va putea naște o lume nouă: «Pe câmpurile neînsămânțate vor crește recoltele, toate relele vor fi îndreptate, Baldr se va întoarce»[43]. Transpunerea epică a acestui mit eshatologic în *Mahābhārata* a fost menționată mai sus. Epopeea populară armeană păstrează și ea urmele unei întoarceri a dreptății întruchipate de *Mher* (al cărui nume este reflexul lui *Mithra* iranian), închis împreună cu calul său într-o peșteră; întoarcere care urmează unei catastrofe cosmice: «Când lumea va fi fost distrusă și când ea va fi fost reclădită... doar atunci vom avea dreptul să ieșim de aici»[44]. Această întoarcere a lui *Mher* răspunde celei a lui *Astreus* sau *Dike*, Dreptatea, cântată de Vergiliu: «Iată că se întoarce

43. Profeție a Prezicătoarei, 62, trad. R. BOYER, *Les religions de l'Europe du Nord*, p. 489.

44. *David de Sassoun*, traducere de F. FEYDIT, p. 397 (și cf. p. 393).

Fecioara, se întoarce domnia lui Saturn,/ Iată că o nouă seminție este trimisă din înaltul cerului»[45]. Se pare că Hesiod a împărtășit această speranță: dacă n-ar fi așa, cum atrage atenția J.-P. Vernant[46], de ce exprimă el regretul (*Munci și zile*, v.175) de a nu fi murit mai de vreme *sau de a nu se fi născut mai târziu*? Pentru că va veni apoi această vârstă de aur? Va fi ea stabilă, așa cum asigură tradiția iraniană sau, ca în concepția indiană, va intra încă o dată în ciclul decadenței, până la o nouă catastrofă? În acest punct tradițiile diferă, fiindcă nu acesta este esențialul: puțin contează pentru omul de azi și pentru activitatea sa în lume.

Fie că este vorba de spațiu sau de timp, de istoria universului sau de cea a omenirii, totul revine invariabil la problema raporturilor dintre părțile constitutive ale comunității: orice ordine este reflectarea ordinii sociale, orice evoluție o are ca model pe cea care înfățișează viața societății. Prin aceasta, concepția despre univers, ca și cea despre individ, poate fi numită politică.

Dar în sens invers, ordinea socială este asemănătoare ordinii cosmice: castele, care instituționalizează cele trei funcțiuni în lumea indo-iraniană, sunt numite aici «culori», vechi indian *varṇa*, avestic *pištra*, iar aceste culori sunt cele trei ceruri: albul cerului diurn, roșul cerului auroral și crepuscular, negrul cerului nocturn. În plus, aceste culori simbolizează în aceeași măsură diviziunile societăților a căror tripartiție nu corespunde celor trei funcțiuni: de pildă societatea

45. *Bucolice*, IV, v.6 și urm.
46. *Mythe et pensée chez les Grecs*, p. 23.

germanică. Omologia poate fi deci interpretată în ambele sensuri. Mai pe larg, fie că e vorba de formular sau de scheme noționale, tradiția privilegiază politica: ea este orientată spre acțiune, având ca obiect principal să ghideze conduita căpeteniilor. Dar realitățile politice și sociale se schimbă și instituțiile, deși socotite veșnice, evoluează: structura trifuncțională nu este comună tuturor societăților indo-europene, ori societățile organizate după un alt model pot totuși cunoaște tripartiția culorilor simbolice. Există deci, subiacentă formei explicite a tradiției centrate pe acțiunea oamenilor în societate, o viziune neformulată asupra lumii, conform căreia cele trei ceruri și culorile lor, principalele cicluri temporale, și în special ciclul anual, dețin un loc central.

Capitolul II

Comunitatea

I. Poporul

Indo-europenii formau un *popor*, unit prin limbă și, cum tocmai am văzut, prin idealuri, concepții, moștenire literară; ei aveau în comun și instituțiile pe care le vom studia în curând. Acest popor indo-european nu este o masă nediferențiată de indivizi, ci este o comunitate structurată, care comportă o articulare «orizontală», prin cele trei funcțiuni, și o articulare «verticală», prin ceea ce E. Benveniste a numit *«cele patru cercuri ale apartenenței sociale»*[1].

1. Cele trei funcțiuni. – Ax principal al viziunii lor asupra lumii, concepția trifuncțională este la indo-europeni și unul din cele două principii ale structurării comunității.

A) *Cele trei funcțiuni și cele trei «culori» ariene.* – Societatea ariană este împărțită în trei clase funcționale, numite «culori», ved. *várṇa*, av. *pištra*, prin raportarea la culorile simbolice ale celor trei funcțiuni cosmice și sociale. Deși denumirile

1. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 1, p. 293 și urm.

diferă de la India vedică la Iranul avestic, se observă un paralelism riguros între organizările lor sociale, cum o demonstrează tabelul de mai jos:

	India vedică		*Iranul avestic*	
	Denumirea membrilor clasei	*Semnificația*	*Denumirea membrilor clasei*	*Semnificația*
1.	*bráhman-*	«om al formulării»	*āθravan-*	«stăpân al focului»(?)
2.	*kṣatríya-* sau *rājanyà-*	«care ține de *kṣatrá-*» «regal»	*raθaēštar-*	«luptător din car»
3.	*vaíśya-*	«sătean»	*vāstryō.fšuyant-*	«cioban, crescător de vite»

Culorile simbolice ale primelor două clase sunt aceleași: albul pentru prima și roșul pentru a doua. Ele diferă, însă, pentru cea de-a treia: galbenul în India și albastrul–negru în Iran. Această divergență se explică prin faptul că în India culoarea neagră a fost atribuită celor nearieni, *śūdra-*, poate după culoarea pielii lor. În Iran, meșteșugarii au alcătuit o a patra *pištra*, numită *hūiti-* în avestică.

B) *Cele trei funcțiuni și cele patru «feluri de viață» ioniene.* – Dacă suprimăm clasa (recentă) a «meșteșugarilor», numiți δημιουργοί, de pe lista claselor sociale ioniene, așa cum ne-o transmit Strabon și Platon, regăsim oglindirea celor trei funcțiuni:

	Strabon	*Platon*
Prima funcțiune	ἱεροποιοί «sacrificatori»	ἱερεῖς «preoți»
A doua funcțiune	φύλακες «gardieni»	μάχιμοι «războinici»
A treia funcțiune	γεωργοί «cultivatori»	γεωργοί «cultivatori»

O legendă transmisă de diverși autori împarte societatea ioniană primitivă în trei «triburi» care, ca și cele trei «familii» narte, corespund celor trei clase funcționale. Aici, spre deosebire de lumea ariană, datele sunt mai degrabă legendare decât istorice.

C) *Cele trei funcțiuni și cele trei triburi ale Romei primitive.* – Legendară este și diviziunea Romei primitive în trei triburi: *Ramnes*, *Luceres*, *Titienses*[2].

D) *Cele trei funcțiuni în societatea celtică.* – Regăsim un teren solid în societatea galică, împărțită în druizi, cavaleri și plebe, după mărturia lui Caesar; tripartiție funcțională confirmată de cea a celei mai vechi societăți irlandeze, împărțită într-o clasă de druizi (cu câteva subclase), o nobilime războinică (*flaith*) și țăranii liberi numiți «crescători de animale» (*bo aire*), ca în Iran: și în Irlanda s-a adăugat o clasă de meșteșugari (*aes dána*).

E) *Cele trei funcțiuni în societatea germanică.* – Nu avem indicii de dată veche despre societățile baltică și slavă: în

2. G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaique*[2], p. 176 și n. 1.

schimb societatea germanică ne este cunoscută în același timp prin autori vechi, precum Cezar și Tacit, și printr-un poem din *Edda*, *Cântecul lui Rig* (*Rigsþula*). Ea este împărțită în trei clase: nobilii (*Jarl*), țăranii liberi (*Karl*), servitorii (*Thraell*). Dacă aceștia din urmă sunt limitați la obligațiile servile ale celei de-a treia funcțiuni, țăranii-soldați, *Karl*, sunt, în cadrul acestor două funcțiuni, subordonații nobililor, *Jarl*. Funcțiunea religioasă nu este apanajul unei clase, ci al unui *Jarl* particular, regele. G. Dumézil[3] vede aici rezultatul unei «alunecări funcționale», cum s-a produs în cazul anumitor divinități, v. mai jos, p. 130: dispariția clasei sacerdotale ar fi creat un decalaj care transpare în repartizarea celor trei culori simbolice: albul pentru *Jarl*, roșul pentru *Karl*, negrul pentru *Thraell*. Dar, dacă cele trei culori sunt inițial *cosmice* (p. 44), repartiția lor în sistemul social germanic nu presupune o evoluție prealabilă. Pe lângă acestea, numeroase mărturii probează existența unei legături mai strânse între primele două funcțiuni: cele două clase superioare din India sunt numite *ubhé vīryè*, «cele două puteri (reunite)», față de cea de-a treia; la Roma, cea mai veche structură atestată efectiv este dualitatea între patriciat și plebe; tiparul războaielor de întemeiere (p. 21) este întotdeauna binar. Și cum concepția magico-religioasă a regalității nu se prea explică printr-o inovație, ne putem întreba dacă nu cumva modelul unei societăți compuse dintr-o *nobilime* împreună cu poeții, magicienii săi etc. (aceștia nu formează o

3. *RHR*, 154, 1958, p. 1-9.

clasă), din *țărani-soldați* și din *servitori*, nu își are originea într-o vreme îndepărtată. În cadrul acestui model, servitorii aparțin comunității. În alte părți, acolo unde preoții formează o clasă (brahmani, druizi), ei sunt excluși din comunitate: de pildă *śūdra* la indieni; aceasta poate fi o inovație a societăților în care o aristocrație indo-europeană domnește asupra unei mase indigene neintegrate. De fapt, se pare că sclavajul nu este o instituție indo-europeană: pretutindeni numele sclavului se bazează pe o inovație. Singura concordanță probabilă este cea dintre gr. δοῦλος, micenian *doero* (*doselo-*) și ved. *dāsá-*, corespondență tipică a civilizației «indo-mediteraneene». În tabloul societății miceniene al lui L. R. Palmer[4], autorul pune în evidență existența a două clase, o aristocrație feudală care beneficiază de o proprietate individuală, în timp ce poporul este supus regimului proprietății colective. Dar el nu poate determina dacă preoții formează o clasă distinctă; căci pentru regimul funciar ei nu constituie o clasă. Aceeași dualitate se manifestă limpede într-o formulă umbriană în care sunt menționate două categorii de oameni: **ner-*, cei ce se ocupă dẹ sacru, și **wĭro-*, cei ce se ocupă de animale. Este aceeași structură cu cea a Romei primitive unde patriciatul, singurul care deținea *sacra*, este în opoziție cu o plebe limitată la activitățile celei de-a treia funcțiuni.

F) *Cele trei funcțiuni în societatea indo-europeană.* – Așadar, în pofida paralelismului frapant dintre structurile sociale celtice și cele indo-iraniene, confirmate de către mărturiile

4. *Achaeans and Indo-Europeans*, 1955.

indirecte (istorice, legendare) grecești și romane, nu se poate determina cu certitudine organizarea efectivă a societății indo-europene. G. Dumézil are îndoieli asupra acestui punct:

«Este posibil ca societatea să fi fost împărțită în întregime, exhaustiv, între preoți, războinici și păstori. Ne mai putem gândi că distincția a dus doar la evidențierea câtorva clanuri sau familii «specializate», care depozitau unele – secretele eficiente ale cultului, altele – inițierile și tehnicile războinice și, în sfârșit, cele din urmă – rețetele și magia creșterii animalelor, în timp ce masa societății, nediferențiată sau mai puțin diferențiată, se adresa sau se încredința conducerii unora sau celorlalți, în funcție de necesități sau de împrejurări. În fine, suntem liberi să ne închipuim mai multe forme intermediare, dar acestea nu sunt decât plăsmuiri ale spiritului»[5].

Știm cum a evoluat modelul în epoca istorică: s-au constituit noi clase, precum cea a meșteșugarilor. De altă parte, existența – incontestabilă – a unei *ideologii* tripartite a putut duce la crearea de *instituții* tripartite, precum în Occidentul medieval (p. 30); nimic nu ne împiedică să presupunem că același tip de evoluție a funcționat mai înainte pe întreg domeniul indo-european sau doar pe o parte a lui.

G) *Mobilitate socială*. – Indiferent de stratificarea primitivă, cu siguranță mobilitatea socială era limitată. Pretutindeni se remarcă în epoca istorică o tendință a claselor

5. *L'idéologie tripartie des Indo-Européens*, p. 18.

superioare de a refuza căsătoriile cu membrii claselor inferioare. Cum a amintit R. Pearson[6], tendința de endogamie, care atinge punctul culminant o dată cu sistemul indian al castelor, este fondată pe noțiunea de *carismă familială*, pe care neamul nu o poate conserva decât în cazul în care căsătoriile se fac în interiorul claselor sau al castelor. Totuși, a existat o formă de mobilitate socială (eroul avestic Thraētaona provine dintr-o familie de agricultori, regele roman Servius este fiul unei sclave), dar aceasta era limitată, în general, de principiul *celor trei generații*: la germani, urmașii unui sclav eliberat nu sunt pe deplin integrați în clasa oamenilor liberi decât începând cu nepoții. Același principiu este atestat la alte câteva popoare indo-europene atât pentru trecerea de la condiția servilă la libertate, cât și pentru cea de la statutul de om liber la cel de nobil. Iar proaspătul nobil nu dispune de sprijinul unui grup familial puternic: el este așadar într-o poziție inferioară. Aceasta este, după R. Pearson, situația societăților indo-europene în proto-istorie. Ce se întâmpla în perioada comună? Nu putem stabili cu certitudine acest lucru, nici pentru acea vreme. Sensul evoluției nu este uniform: vedem cum clasele inferioare luptă pentru o mobilitate socială sporită; dar vedem, de asemenea, că până și în zilele noastre se constituie clase superioare noi care tind să se închidă. Am văzut ce importanță deține la indo-europeni gloria neamului: o promovare socială după trei generații, precum cea care se constată în epoca istorică, răspunde

6. *JIES*, 1, 1973, p. 155-162.

acestei concepții: individul nu este decât o verigă a lanțului; doar prin descendenții săi are șansa de a obține «gloria nepieritoare», dacă este născut într-o condiție care îi interzice să o dobândească. Asupra lui se răsfrânge gloria promovării pe care el le-o asigură, fără să beneficieze el însuși de ea, pe deplin și în mod direct. Sau, dimpotrivă, un individ poate să decadă: un vechi text hitit povestește cum regele Telepinuš i-a coborât pe niște nobili rebeli la condiția de țărani. De asemenea, individul poate fi exclus din comunitate (p. 73). Mobilitatea socială furnizează un criteriu comod pentru a distinge funcțiunile sau clasele funcționale de caste: societatea celtică are trei clase funcționale, cum s-a văzut, dar are doar două clase de origine sau caste, de vreme ce un fiu de druid poate deveni luptător și invers. Granița de castă desparte, așadar, primele două clase funcționale, elita, de cea de-a treia, a cărei inferioritate o remarca Cezar.

2. Cele patru cercuri ale apartenenței sociale. – A) *Modelul iranian.* – Articularea pe verticală a poporului comportă patru cercuri de *apartenență*, în fruntea cărora se află o căpetenie, care este desemnată drept *posesor*[7] și în același timp drept *reprezentant*. Acest model nu este atestat în mod limpede și deplin decât în *Avesta*[8], care menționează adesea, și întotdeauna în aceeași ordine, cele patru cercuri ale apartenenței sociale, familia (*dam-*, *nmāna-*), satul (*vīš-*), clanul

7. *L'information grammaticale*, 8, ian. 1981, p. 7.

8. E. BENVENISTE a alcătuit un tablou al acestuia, *Les Mages dans l'Ancien Iran*, p. 13.

(*zantu-*), tribul (*dahyu-*). Fiecare din aceste patru cercuri are o căpetenie al cărei nume este un compus în *paiti-* (**poti-*), «posesor» și «reprezentant».

B) *Vestigii ale vechiului model*: a) *India vedică*. – Acest model nu este reprezentat în *Veda* decât prin vestigii; cea mai clară urmă se găsește în *R V*, 5.85.7, unde legăturii contractuale (*mitrá-*) îi sunt opuse patru grade ale legăturii de naștere: legătura de familie (reprezentată prin frate); legătura de vecinătate (reprezentată prin *veśá*, «omul satului»); legătura de clan (dacă îi conferim lui *sákhi-* valoarea instituțională a corespondentului său iranian) și legătura tribală (reprezentată de *aryamyá-*): *arí-* (împreună cu personificarea sa, zeul Aryaman) desemnează tribul; dar, în același timp, și pe cel care este străin familiei, clanului; la fel, corespondentul vedic al numelui avestic al tribului (*dahyu-*) desemnează «străinul» (*dásyu-*). Vedica păstrează și trei denumiri ale căpeteniei, *dámpati-*, *viśpáti-* și *jā́spati-*. Putem deci restitui pentru India vedică un sistem paralel cu cel al Iranului avestic.

b) *Roma*. – Familia, *domus*, și șeful ei, *dominus*, își păstrează numele și statutul; *vīcus* este «satul» sau «cartierul» unui oraș, iar derivatul său de apartenență, *vīcīnus*, «vecinul». *Gens* (cu derivatul său de apartenență *gentīlis*) și-a conservat valoarea instituțională chiar dacă latina a pierdut termenul care-i desemnează căpetenia. Tribul, *tribus*, împreună cu căpetenia ei *tribūnus*, deține același loc ca și *dayhu* în Iran.

c) *Grecia*. – Numele satului, **woyko-*, s-a reunit cu cel al familiei: οἶκος este sinonimul lui δόμος, al cărei șef se numește δεσπότης. De aceea, încă din epoca miceniană, el a

fost înlocuit de numele comunității sătești a pământului, *damo* (δᾶμος): schimbare terminologică sau instituțională? Γένος, care corespunde lui *zantu-* din avestică și lui *gens* din latină, s-a menținut, dar a pierdut orice realitate politică o dată cu reforma lui Clistene (p. 65).

d) *Germania.* – Numele «tribului», al «poporului» este aici, ca și la celți, italioți și balți, **tewtā-*, iar căpetenia sa, regele, se numește **tewtā-no-* (got. *þiudans*). *Gens* și-a păstrat numele vechi **kindi-*, iar șeful ei se numește **kindi-na-*. Vechiul nume al «satului» s-a păstrat în got. *weihs*. Familia este denumită plecând de la domiciliu (sau, mai precis, ca loc în care se doarme), **xaima-* < i.-e. **koymo-*, termen care se regăsește în baltică.

e) *Balți și slavi.* – Baltica păstrează cele două denumiri ale casei familiei, **domo-* (lit. **nãmas*) și **koymo-* (lit. *kiēmas*), și pe cea a «căpeteniei satului», cu sensul general de «domn», lit. *viẽšpats*. Slavii nu au păstrat din vechea terminologie decât denumirea «satului», *vĭsĭ*; dar au conservat o structură socială veche o dată cu «marea familie» repartizată pe mai multe sate și condusă de o căpetenie.

C) *Pământul și sângele*: a) Printre termenii care denumesc cele patru cercuri și pe membrii lor, se disting limpede cele două baze tradiționale ale apartenenței etnice, pământul și sângele. Sângele, în derivații de la rădăcina **genH₁-* «a da naștere, a zămisli» (av. *zantu-*, gr. γένος, lat. *gens* etc.); pământul, în numele «satului» **woyk-*, nume radical de la **weyk-* «a pătrunde», deci «locul în care se pătrunde», «locul împrejmuit», prin opoziție cu spațiul liber **réwes-* care a dat

numele latinesc al «spațiului rural», *rūs*. **Koymo-*, substitutul lui **woyk-*, denumește fie locul în care grupul își petrece noaptea, cum am arătat mai sus, fie, așa cum a propus L. R. Palmer, «pământul comun» al țăranilor, prin opoziție cu avutul personal al familiilor nobile. De asemenea, denumirea familiei provine de la radicalul cu valoare pasivă[9] **dem-* «a construi»: aceasta este «casa» în care locuiește bunicul cu fiii, nurorile și nepoții săi. Apartenența la familie sau la sat se manifestă prin frecvente prestații reciproce de servicii: apartenența la clan, la trib și la nație nu se manifestă decât în ocazii particulare, celebrări solemne sau războaie.

b) *Atașamentul față de pământul natal* se manifestă în miturile de autohtonie, mai ales în Grecia: «Pentru o întreagă tradiție, măslinul transportă imaginea unei colectivități în care fiecare cetățean este în același timp proprietar al unei părți din pământul cetății, beneficiar al roadelor acestei porțiuni de pământ și apărător al pământului politic în care, asemenea unui arbore, își dezvoltă rădăcinile»[10]. Dar această stare de spirit nu duce la anchilozare: colonizarea greacă manifestă supraviețuirea gustului pentru spații largi, a spiritului deschizător de drumuri. Fondatorii de colonii aduceau cu ei doar un bulgăre din pământul natal de care rămâneau atașați pentru totdeauna.

c) *Importanța neamului* a fost pusă în evidență mai sus, p. 25; ea se exprimă în miturile de înrudire consanguină a

9. Schindler, *BSL*, 67, 1972, p. 32.
10. M. Détienne, *RHR*, 178, 1970, p. 23.

membrilor tribului și ai poporului, mai ales prin cel a strămoșului eponim.

d) Aceste două forme de înrădăcinare concordă între ele în micile comunități care trăiesc pe un teritoriu mai puțin întins și ai căror membri sunt cu toții rude. Dar când comunitatea se lărgește și se deschide spre exterior, în special când apar orașele, cele două forme de apartenență etnică se disociază. Legislația privilegiază legătura de loc, iar legătura de sânge pierde cu timpul orice semnificație politică. Acesta este sensul reformei lui Clistene: «tribul realizează unificarea politică, amestecul de populații». «Transformarea mitului în rațiune», apreciază J.-P. Vernant[11]. Dar, în același timp, pierdere a legăturii comunitare pe care îl constituia sentimentul (chiar dacă parțial iluzoriu) al unei consanguinități. Cu atât mai mult cu cât atașamentul față de pământ tinde să se estompeze atunci când în comunitate crește numărul locuitorilor în trecere, care vin aici doar pentru a căuta avere.

3. Tineri și bătrâni. – O altă diviziune esențială a corpului social este cea care îi separă pe *juniores* de *seniores*. Cei tineri și cei bătrâni sunt uneori în opoziție. Însă numeroase mărturii atestă solidaritatea fundamentală a acestor două clase de vârstă. Tinerii sunt socotiți drept «depozitarii sorților de durată și de reînnoire» a societății; tinerii sunt, în mare parte, cei care au asigurat expansiunea poporului indoeuropean prin practicarea lui *ver sacrum*[12]; un număr de po-

11. J.-P. VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs*, p. 305 și urm.
12. G. DUMÉZIL, *Mythes et dieux des Germains*, cap. V.

vestiri atribuie cea mai bună parte celui mai tânăr dintr-un grup de trei frați, iar dintre fiii lui *Jarl*, în *Cântecul lui Rig*, cel mai tânăr este cel care devine rege (p. 74).

4. Concepția organică despre comunitate. – A) Comunitatea este concepută ca un *organism diferențiat*, *dar solidar*. – India vedică exprimă această concepție într-unul din miturile sale cosmogonice (v. mai sus p. 47), conform căruia cele patru caste provin dintr-un gigant primordial, *Purușa* («Om»): «Gura sa deveni Brahmanul, Războinicul fu produsul brațelor sale, coapsele sale fură Meșteșugarul, din picioarele sale se născu Servitorul»[13]. La Roma, această imagine pune temelia argumentației lui Menenius Agrippa împotriva unei amenințări de secesiune din partea plebei: plebeienii sunt membrele unui corp al cărui stomac este patriciatul; ei nu pot trăi deci separați de el. Aceasta este și concepția platoniciană despre cetatea ideală[14] și, pentru creștinătatea medievală, «cetatea lui Dumnezeu, pe care o socotim una, este împărțită în trei ordine... aceste trei ordine trăiesc împreună și nu admit să fie despărțite»[15].

B) *Concordie civilă sau luptă între clase?* – Imaginea folosită de Menenius Agrippa, «membrele și stomacul», vizează în mod direct concepția opusă, aceea a antagonismului dintre

13. *R V*, 10.90.12, trad. de L. RENOU, *Hymnes spéculatifs du Véda*, p. 99.
14. *Republica*, 465 *d*.
15. ADALBÉRON, *Carmen ad Robertum regem*, trad. de R. BOUTRUCHE, *Seigneurie et féodalité*, I, p. 371.

două clase, una a «mâncătorilor» și cealaltă a «mâncaților». Ocărându-l pe Agamemnon, *Il.*, 1. 225 și urm., Ahile îl califică drept «rege mâncător al poporului său». Imagine care, în *Brāhmaṇa*, exprimă unul din raporturile care există între inferior (*pā́pīyas-*) și superiorul său (*śréyas-*): inferiorul este tributarul, «mâncat», al superiorului său, dar el este și protejatul lui (*bhāryà-*), ca și clientul roman față de patronul său.

Și, amintește E. Benveniste[16], «această imagine a căpeteniei care hrănește a creat în anglo-saxonă denumirea chiar a «seniorului». Termenul englez *lord* «senior» reprezintă un vechi compus *hlāford*, al cărui prim element este *hlāf* «pâine» (engl. *loaf*, «bucată de pâine»). *Hlāford* este reconstituit în *hlāf weard*, «paznicul pâinii»; acesta este seniorul alimentelor, cel care hrănește, stăpânul pâinii. De asemenea, *lady* «doamnă, stăpână», este în engleza veche *hlāf-dige* «cea care frământă pâinea». Supușii *lord*-ului sunt «mâncătorii de pâine»

Ideea unei societăți alcătuite din două grupe antagonice apare cu siguranță în mitul «războaielor de întemeiere» (v. mai jos p. 21); dar legenda îi pune să se înfrunte pe zeii *Asa* și *Vana*, pe romani și sabini, doar pentru a îndepărta ideologia războiului civil, aruncând asupra unui trecut demult apus conflictul armat dintre elită și masă. Toți cei care încearcă să creeze dezbinări împotriva căpeteniilor sau între căpetenii, Thersit în *Iliada*, Bricriu în *Saga* irlandeze, zeul Loki în *Edda*, plătesc foarte scump prejudiciile pe care le-au adus unității corpului social.

16. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2, p. 27.

C) *Comunitatea în conflict.* Unitatea organică nu exclude totuși tensiunile și conflictele: viața corpului social se bazează pe un echilibru dinamic între cele trei funcțiuni. Fiecare din cele trei funcțiuni reprezintă un pericol pentru comunitate, în cazul în care echilibrul este rupt sau dacă reprezentanții săi nu-și îndeplinesc datoriile ce le revin.

a) *Conducătorul nevrednic.* – Abuzul de putere, nerespectarea cuvântului dat, violarea unui contract, a unui jurământ, a ospitalității, injustiția, avariția constituie tot atâtea amenințări la adresa ordinii sociale; conducătorul care se dovedește vinovat de unul din aceste lucruri antrenează în căderea sa întreaga comunitate: trebuie deci să fie îndepărtat, înainte de a fi prea târziu.

b) *Abuzurile primei funcțiuni.* – Folosirea în scopuri personale a puterilor religioase în practicile magice este condamnată: legenda lui *Kāvya Uśana(s)*, vrăjitorul «între zei și demoni», după expresia lui G. Dumézil, care a consacrat a doua parte din *Mythe et épopée*, II, acestei stranii figuri, este o ilustrare în acest sens. Abuzurile pe care le prilejuiește funcția blamului, nedreptatea sau excesul satirei, calomnia, sunt și ele reprobate; dar, cum clasa preoților, acolo unde ea există, este cea care elaborează și conservă expresia literară a conștiinței comune, se înțelege că aceasta păstrează discreție asupra rătăcirii unora dintre reprezentanții săi.

c) *Funcțiunea războinică și pericolele sale.* – Luptătorii, al căror «comportament în timp de pace, ca și în vreme de război, nu avea nimic în comun cu principiile care orânduiau

restul societății»[17], sunt o continuă sursă de neliniște. Înainte de a urca în Olimp, odată purificat de flacăra unui rug, eroul Herakles a comis câte o greșeală împotriva fiecăreia dintre cele trei funcțiuni: a ezitat să se supună unui ordin al lui Zeus, a ucis un dușman prin perfidie și a comis un adulter scandalos. «Trei păcate de războinic», care se regăsesc la eroul germanic Starkadhr, la eroul indian Śiśupāla și la marele erou războinic al Indiei vedice, Indra. Cât privește *Avesta*, unde Indra este înfățișat sub chipul unui demon, nu se cinstește de la zeul războinic Vāyu decât «partea care aparține Bunului Spirit». Această neîncredere traduce o rivalitate latentă care în India brahmanică se manifestă între brahmani și nobili pentru ceea ce astăzi se numește *putere culturală*: vedem nobili rivalizând cu brahmani în competiții tehnologice a căror miză este cea amintită mai sus. Teoreticienii brahmanismului insistă atât de mult asupra necesarei uniri a celor «două puteri» tocmai pentru că aceasta nu era de la sine înțeleasă.

d) *Cea de-a treia funcțiune – disprețuită?* – Un număr mare de mărturii copleșesc funcțiunea a treia: apologului lui Solon îi răspunde în Irlanda cel al Sfântului Columban[18], pentru a pune în opoziție destinul jalnic al bogatului înclinat spre plăceri și destinul glorios al luptătorului și al sfântului. Antichitatea clasică abundă în diatribe îndreptate împotriva lăcomiei celor bogați, pe care o opune frugalității vremurilor de demult.

17. G. DUMÉZIL, *Heur et malheur du guerrier*, p. 43.
18. D. DUBUISSON, *JIES*, 6, 1978, p. 231-242.

Un text din *Edda* răspunde de la distanță: «Când ei o străpunseră pe Gullveig cu lancea... De trei ori o arseră, de trei ori a renăscut cu stăruință. Totuși, ea trăiește încă»[19]: Gullveig este «puterea aurului». Cu toate acestea, nu există, în epoca veche, urme ale unui ideal ascetic, ale vreunui «dispreț al bunurilor de pe această lume». *Veda* exaltă bogăția, *Avesta* condamnă renunțarea: «Omul care are avere este deasupra celui care nu are»[20]; Hesiod face elogiul bogăției, care «întotdeauna este însoțită de merit și de glorie»[21]. Pentru el este vorba de bogăția dobândită prin muncă, prin «Eris cea Bună», adică prin concurența pașnică. *Veda*, ca și poemele homerice, pune accentul pe expedițiile de jaf, dar nu disprețuiește dobândirea de bunuri prin muncă: «Rotarul dorește (să se ocupe) de o stricăciune, medicul de o fractură, preotul de vreunul care stoarce *soma*»[22]. *Avesta* condamnă lenea, cu accentele din Hesiod. Munca manuală este la cinste: Ulise nu ezită să se consacre tâmplăriei, iar *Odiseea* ne învață că el însuși și-a confecționat patul.

e) *Producție și speculație.* – În realitate, nu există nici o contradicție între aceste două grupe de mărturii. Între ele există o distanță de mai multe secole iar, în acest timp, s-a dezvoltat utilizarea monedei[23]. Bogăția a fost lăudată în mă-

19. Profeție a Prezicătoarei, strofa 21, trad. R. BOYER, *Les religions de l'Europe du Nord*, p. 478-479.

20. *Vd.*, 4.47.

21. *Munci și zile*, v. 313.

22. *RV*, 9.112.1, trad. de L. RENOU, *Hymnes spéculatifs du Véda*, p. 49.

23. J.-P. VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs*, p. 307.

sura în care producătorul o obținea prin munca sa, războinicul prin cucerire, iar preotul prin exercițiul cultului. Dar moneda s-a dovedit foarte repede a fi sursă de îmbogățire fără concurență. Diviziunile naturale și funcționale au fost înlocuite de o diviziune artificială, cea între bogați și săraci, o diviziune care amenință grav unitatea corpului social:

«Avu loc la Milet un război între bogați și săraci. Săracii avură la început câștig de cauză și îi obligară pe bogați să părăsească orașul. Dar, apoi, regretând că n-au putut să-i ucidă, îi prinseră pe copiii acestora, îi adunară în niște hambare și îi lăsară să fie striviți sub copitele boilor. Bogații se întoarseră apoi în oraș și redeveniră stăpâni. La rândul lor, îi prinseră pe copiii săracilor, îi unseră cu smoală și le dădură foc de vii»[24].

Și nu este o întâmplare că secesiunea împotriva căreia luptă Menenius Agrippa are drept cauză contractarea de datorii de către plebe; plebea se revoltă mai puțin contra patriciatului, cât contra cametei. Înțelegem mai bine diatribele celor vechi îndreptate împotriva bogăției și cuvintele unui predicator englez din sec. al XIV-lea: «Dumnezeu i-a făcut pe clerici, pe cavaleri și pe muncitori, iar Diavolul i-a făcut pe burghezi și pe cămătari»[25]. A treia funcțiune nu este, prin urmare, disprețuită, dar domeniul său este limitat la producție, deci la sfera *cantității* (v. mai jos p. 132); așadar ea nu o

24. Athenaios, citat de FUSTEL DE COULANGES, *La cité antique*, p. 402.

25. Citat de E. BENVENISTE, *RHR*, 129, 1945, p. 16.

poate uzurpa pe cea a *calității*. Prin aceasta, indo-europenii au exclus, în materie de guvernare, legea numărului, sub toate formele sale, democratică și plutocratică.

5. Individul și comunitatea. – A) *Omul liber.* – Individul aparține corpului social prin naștere; cei care sunt născuți în interiorul grupului (**swe*) sunt, în același timp, «membri ai grupului» sau «prieteni» și «oameni liberi»: libertatea este denumită în vedică *sva-dhā́-*, «statut al său», sau *priyáṃ dhā́-ma*, reflectare a unei formule care se regăsește exact în englezul *freedom*[26]. În greacă și în latină, «liber» (gr. ἐλεύθερος, lat. *līber*) este inițial «cel care crește»: sunt liberi cei care «se trag din neam»[27]. Același radical furnizează în hitită numele omului liber (*arawa-*) și pe cel al camaradului sau al prietenului (*ara-*): «cel care aparține grupului»[28].

B) *Străinul*, *dușmanul*, *oaspetele*. – Cel care nu aparține grupului prin naștere este un străin și un dușman potențial, cum o demonstrează dubla valoare a cuvântului latinesc *hostis* < **ghosti-*. Dar el poate opera legături contractuale de ospitalitate cu un membru al comunității, care va fi protectorul și reprezentantul său legal în acea comunitate, de unde numele său latin de *hospes* < **ghosti-pot-*, «reprezentant al lui **ghosti-*».

26. M. SCHELLER, *Vedisch* priya- *und die Wortsippe* frei, freien, Freund, *Erzg.zu KZ*, Nr. 16, 1959.
27. E. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 1, p. 321 și urm.
28. E. LAROCHE, *Hommages à Georges Dumézil*, 1960, p. 124-128.

C) *Cel exclus.* – Un membru al comunității poate fi exclus din pricina unei greșeli grave (p. 61). Procedura de excludere, care își are originile în timpuri îndepărtate, constă într-o «interdicție» (lat. *interdicere igni et aqua*), adică o punere la distanță prin mijloace verbale (și nu prin mijloace fizice) (p. 113 A). Termenul tehnic indo-european reprezentat de lat. *interdicere* și de corespondentul său avestic *antarə-mrū-*, a fost creat prin substituire de la forma verbală, plecând de la un verb prefixat **enter-dheH$_1$-*, «a exclude prin interpunere», «a exclude prin mijloace fizice» (de unde lat. *interficere*, «a ucide»), el înseamnă deci «a exclude prin enunțul unei formule». Exclus astfel de la comunitatea focului și a apei, adică de la dreptul de a sta la masă împreună cu ceilalți și de la participarea la cult, omul «devine lup»: formulei hitite «ai devenit lup!» îi corespunde denumirea germanică a celui exclus **warg-a-* «sugrumătorul», adică lupul, ca și metafora irlandeză a «câinelui (sau lupului) albastru»[29] care-l desemnează pe proscris, exclusul britonic, și celebrul pasaj vedic *R V* 9.79.3 care face distincție între adversarul din interior desemnat prin *arí-* («concetățean», dar străin de clan) și dușmanul din exterior (străin sau exclus) desemnat prin numele lupului, *vṛ́ka-*.

II. Regele

1. Regele – tată al poporului. – Unitatea organică a corpului social este întruchipată de către rege. Acest lucru

29. E. Campanile, *JIES*, 7, 1979, p. 225-247.

este exprimat prin metafora avestică a regelui «tată al poporului său» (*Yt.*, 23. 5 și urm. *Cântecul lui Ríg* din *Edda*). Irlanda îl exprimă prin figura feminină a Suveranității, care îl are pe rege ca soț.

2. Regele și cele trei funcțiuni. – Pretutindeni, regele provine din aristocrația războinică – a doua clasă, cu excepția germanilor, care nu cunosc o clasă sacerdotală. Consacrarea, confirmând întru totul caracterul războinic pe care îl deține din naștere, i-l conferă și pe cel al celorlalte două funcțiuni. Invers, regele *Yima* în *Avesta* pierde, ca urmare a păcatului său, cele trei «carisme solare» (*x^{v}arənah-*), pe cea a preotului, pe cea a războinicului și pe cea a crescătorului de animale. Denumirile regelui și metaforele care le țin loc exprimă legăturile funcțiunii regale cu cele trei funcțiuni sociale.

A) Vechiul termen **rēg-*, păstrat doar în indiană, latină și celtică, evocă prima funcțiune: el denotă pe «cel care trage linia, care întruchipează, în același timp, ceea ce e drept»[30]: rol «mai mult religios decât politic».

B) Numele pers de *xšāyaθiya-* (cf. ved. *kṣatriya-*) amintește clasa din care se trage, care este nobilimea războinică; metafora indo-europeană a regelui «platoșă», «meterez» sau «păzitor al poporului său» evocă rolul său războinic; căci, chiar dacă nu luptă, regele este indispensabil pentru reușita unei acțiuni războinice.

30. E. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2, p. 14 și 15; v. mai sus, p. 86 B și 123.

C) Regele asigură prosperitatea: metafora indo-europeană a regelui «păstor al poporului» exprimă acest lucru: el îl conduce spre «pășuni bogate», imagine tradițională a fericirii. Garant al prosperității, al succesului în luptă și al corectitudinii hotărârilor: astfel este încă regele indian în epoca brahmanică. Acest triplu rol al regelui este amintit în invocația trifuncțională a lui Darius, *DPd*, 16 și urm.: «Să poată Ahura Mazda... să apere această țară de armata dușmană, de recolta proastă, de minciună»; «un bun rege, spune Homer, *Odiseea*, 19, 110 și urm., care îi cinstește pe zei, care trăiește în spiritul dreptății, care domnește asupra unor oameni numeroși și viteji, pentru el pământul cel negru rodește grâu și orz...»[31].

3. Accederea la regalitate. – Pentru a obține aceste efecte benefice, regele trebuie să dispună de la început de un har particular, pe care consacrarea nu va face decât să-l completeze sau să-l întărească. Har, cel mai adesea, familial. Tacit observă că germanii își aleg regii «după originea lor nobilă», în timp ce își aleg comandanții militari «după valoarea lor», iar Darius nu uită să amintească originile sale (v. mai jos, p. 83). Lucru pe care îl dovedește numele germanic al regelui ***kuningaz**, «cel din neam». Există totuși și un har individual, ca în cazul lui Servius[32], al cărui nume amintește că el era fiul unei sclave; dar phallus-ul de foc care i-a dat naștere i-a conferit o «șansă» (*fortuna*) personală care îl

31. Citat de E. BENVENISTE, *ibid*., p. 26.
32. G. DUMÉZIL, *Servius et la Fortune*, 1943.

face demn să conducă. Orice s-ar întâmpla, pentru a păstra protecția zeilor, regele trebuie să îi cinstească și să trăiască în spiritul dreptății, cum amintește Homer.

4. Regele și prima funcțiune. – Concepția despre regalitate a evoluat chiar înainte de epoca istorică. G. Dumézil a subliniat ambiguitatea poziției sale în corpul social:

«Regele este uneori superior, cel puțin exterior structurii trifuncționale în care prima funcțiune este deci centrată pe administrarea pură a sacrului, pe preoți, mai degrabă decât pe putere, pe suveran și pe agenții săi; alteori regele – rege-preot, deci la fel și chiar mai mult decât un rege guvernator – este dimpotrivă, reprezentantul cel mai înalt al acestei funcțiuni; iar alteori, prezintă un amestec variabil de elemente legate de cele trei funcțiuni, și mai ales de cea de-a doua, de funcțiunea și, eventual, de clasa războinică din care provine cel mai adesea.»[33]

Ambiguitatea majoră este între regele trifuncțional și regele care corespunde «primei funcțiuni», căci regalitatea războinică este un fenomen recent. Ea reflectă o evoluție preistorică dacă, așa cum am presupus, dezvoltarea unei clase ce corespunde primei funcțiuni este recentă în comunitatea indo-europeană: regele este, atunci, în ceea ce privește cultul național, singurul reprezentant al primei funcțiuni și, în același timp, întruchiparea comunității. Când se constituie o clasă de preoți (brahmani, druizi, flamini), el devine în mod

33. *L'idéologie tripartie des Indo-Européens*, p. 32-33.

necesar exterior structurii trifuncționale pentru a rămâne întru totul întruchiparea comunității, și pentru a nu deveni reprezentantul unei clase. În această ipostază, Kon Ungr din *Cântecul lui Ríg* este modelul cel mai arhaic al regelui; regele celtic, asupra căruia apasă tot felul de interdicții și al cărui rol este mai mult magic și religios decât politic, relevă și el o concepție veche; dar el deja nu mai este singurul reprezentant național al funcțiunii suveranității magico-religioase, întrucât are alături clasa druizilor. În India, regele și brahmanul formează un cuplu analog celui pe care, la celți, îl alcătuiesc regele și druidul, dar aici interdicțiile apasă asupra brahmanului: brahmanul asumă partea magico-religioasă a suveranității; mai liber în această privință, regele, căpetenie a nobilimii (*kṣatrá-*), se orientează către funcțiunea de «guvernator», care va fi cea a lui *xšāyaθiya-* iranian, a regelui grec și a regelui germanic în epocă istorică. Funcțiunea se laicizează, dar subzistă urme ale naturii sale primare: în «regele poet» (*rājarṣi-*) indian, în regele orator al lui Hesiod (*Teogonia*, 81 și urm.), se recunoaște lesne inițiatul care deține formule eficiente, cel care «cunoaște runele». Astfel încât caracterul exclusiv religios al lui *rex* în Roma republicană poate fi, într-o anumită măsură, o restaurare a celui mai vechi stadiu.

III. Îndatoririle față de comunitate

Viața în comun implică, pe lângă obligațiile proprii fiecărei stări (clasă, funcțiune, vârstă, sex), îndatoriri care se im-

pun tuturor și în special căpeteniilor, de vreme ce greșeala unei căpetenii angajează întregul grup pe care îl reprezintă. Imnul avestic către Mithra repetă acest lucru și numeroase povestiri îl ilustrează. Conform unei tendințe semnalate la p. 17, principiile abstracte pe care toți trebuie să le «respecte» au devenit, mai ales în lumea ariană, entități, apoi zei care trebuie «cinstiți»: de aceea rădăcina indo-europeană **yag-* «a nu ofensa», «a respecta» (gr. ἅζεσθαι), a primit în indo-iraniană sensul de «a cinsti», «a avea un cult pentru»[34].

1. **Religia adevărului.** – A) *Adevărul* este valoarea supremă în lumea indo-europeană; respectarea adevărului este cea dintâi dintre îndatoririle comune. Acesta este mai mult decât o noțiune morală: am observat rolul estetic al adevărului (p. 27) și funcția sa cosmică (p. 87), două reflectări ale forței sale magice:

«Orientat când spre jurământ («atât de adevărat, pe cât...»), când spre ordalie («dacă e adevărat că...»), când spre proba prelogică («întrucât e adevărat că...»), când spre acțiune («întrucât dețin un asemenea adevăr...»), Adevărul a apărut foarte din vreme ca una dintre armele verbale cele mai eficiente, unul din germenii de putere cei mai prolifici, unul dintre cele mai solide fundamente pentru instituțiile lor.»[35]

Toate acestea sunt legate indisociabil, fără să se poată discerne care este mai întâi: practica «actului de adevăr» (v. ind.

34. *L'indo-européen*, p. 119. Vezi mai jos p. 90 F.
35. G. DUMÉZIL, *Servius et la Fortune*, p. 244.

satyakriyā-), aserțiune adevărată care asigură realizarea unei dorințe, este magică; dar aserțiunea adevărată se raportează cel mai adesea la îndeplinirea unei îndatoriri a treptei respective (de exemplu, pentru un luptător, săvârșirea actelor sale de vitejie): ea are așadar o bază politică. În lumea celtică, la fel ca în cea ariană, veracitatea regelui este cea dintâi condiție a succesului domniei sale: «Să preamărească adevărul și adevărul îl va preamări pe el...»[36]: tip de formulare ce se regăsește în legile lui Manu: «Violată, legea devine violentă...»[37]. Se găsesc numeroase paralele pentru aceste aserțiuni în lumea ariană, mai ales în Iran, unde Sfântul Nemuritor *Arta* («Adevăr»), «ceea ce e mai bun», este principiul care caracterizează lumea binelui, numită *artā-van-*, «care are în sine adevărul», prin opoziție cu lumea răului, numită *drug-vant-*, «care are în sine minciuna». Dacă în *Veda*, *ṛtá-* («adevăr») nu este personificat decât arareori, acest lucru se întâmplă pentru că el se întrupează într-o entitate apropiată, devenită un mare zeu, primul dintre *Āditya*, *Varuṇa* «Cuvânt de adevăr», «Jurământ».

B) E. Benveniste a definit *jurământul* [38]drept un «rit oral completat adesea de un rit manual», precum cel de «a strânge cu putere» (gr. ὀμνύναι, «a jura»: v. ind. *am-* «a strânge cu putere») obiectul asupra căruia este proferat: «modalitate particulară de aserțiune care sprijină, garantează, demon-

36. M. DILLON, *Modern Philology*, 44, 1947, p. 137 și urm.
37. *Annuaire de l'EPHE*, IVe section, 1977-78, p. 992.
38. *RHR*, 134, 1947-48, p. 81 și urm.

strează», jurământul nu este decât o formă solemnă de exprimare veridică.

Jurământul se identifică, la limită, cu adevărul: în osetă denumirea jurământului este vechea denumire iraniană a adevărului, *ard*< **arta-*; uneori, se întâmplă chiar să îl substituie: când Agamemnon este constrâns să-i înapoieze lui Ahile captiva pe care i-o luase, onoarea acestuia din urmă îi pretinde lui Agamemnon să jure că nu a atins-o; acest fals jurământ, care nu înșeală pe nimeni, nu garantează adevărul acestei aserțiuni: *îi ține locul*. Dar Agamemnon va trebui să plătească prețul, și chiar dacă textul nu menționează acest lucru, nu putem să nu legăm de sperjurul său soarta crudă care i-a fost rezervată la întoarcere. Prin înlesnirea redutabilă pe care o oferă, falsul jurământ constituie o amenințare mortală pentru ordinea socială care se bazează pe veracitate; de aceea pedepsirea sperjurului este atât de îngrozitoare: «*Horkos* (Jurământ), cel mai cumplit flagel pentru orice om de pe pământ care își va călca jurământul cu bună-știință», amintește Hesiod (*Teogonia*, 231 și urm). Tema eroului constrâns de împrejurări să-și calce jurământul este frecventă: la germani, Brynhildr moare deoarece «și-a pierdut cinstea fără să vrea și fără să știe, din cauza acestui jurământ pe care l-a făcut și pe care nici ea, nici Sigurdr nu l-au putut respecta»[39]. Iar cânturile II și III ale epopeii populare armeniene se bazează pe contradicția dintre un pact încheiat de către *Mher* (<*Mithra*) și un jurământ făcut de soția sa.

39. R. BOYER, *Les religions de l'Europe du Nord*, p. 25.

C) Chiar dacă procedura juridică a *contractului* este mai puțin impresionantă decât aceea, magică, a jurământului, legătura contractuală trebuie respectată în aceeași măsură; contractul este o legătură pe care trebuie să te ferești să o rupi: «Să nu rupi un contract, o, Spitama, pe care l-ai încheiat cu un om mincinos sau cu unul sincer, cu unul de religia ta, căci contractul este important pentru zei» (*Yt*., 10.2). Cel care-l «lovește pe Mithra» (care-și încalcă contractul) nu poate scăpa cu nici un chip de «brațele lui Mithra» care îl înhață oriunde s-ar ascunde, la fel de vajnic ca și lanțurile Jurământului. Contractul este actul esențial al «dreptului public»: raporturile între particulari (membri ai unei familii, ai unui clan, ai unui trib) sunt definite prin însăși situația lor, iar supravegherea obligațiilor care decurg de aici revine în mod obligatoriu căpeteniei unității corespunzătoare. Dar raporturile între unități nu se bazează decât pe contract, fie că e vorba de acorduri, de tratate, de pacte etc., deoarece regele nu are decât o autoritate limitată asupra lor. Acest lucru se exprimă în începutul imnului vedic închinat lui Mithra, *R V*, 3.59.1: «Mithra-Contract, când îl rostim, instituie ordinea între triburi». Mai târziu, contractul privește particularii (*Yt*, 10.116), dar contractul cel mai puternic este cel care leagă două națiuni (*dahyu-*). Contractul este baza dreptului internațional, singura alternativă fiind războiul, căci «pentru cei din vechime, starea normală este starea de război, căreia vine să-i pună capăt o pace»[40]. Se înțelege că Jurământul și Con-

40. E. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 1, p. 368.

tractul au constituit, în ochii arienilor, cei doi stâlpi ai ordinii sociale și cosmice, cele două instituții fiind legate, cum s-a văzut la p. 78, și că numele lor a servit la desemnarea cuplului zeilor suverani moșteniți din perioada comunității indo-europene. În *Avesta*, Mithra este numit «cap-de-familie al tuturor familiilor, cap-de-sat al tuturor satelor etc.», și această concepție supraviețuiește în epopeea populară armeană, în care două cânturi se bazează pe chestiuni de contracte rupte, de jurăminte încălcate, și unde personajul central se numește *Mher* (<*Mithra*). Am văzut ce importanță deține la celți «adevărul principelui», iar la germani, «toate formulele pe care le-am păstrat sunt în relație imediată cu gesturile rituale care înseamnă: încheiere de acorduri, armistiții etc.»[41]. Romanii se consideră drept poporul «bunei credințe», prin opoziție cu cartaginezii, și socotesc drept fundament al vieții internaționale *fides romana*.

2. **Legătura națională.** – A vorbi despre o *legătură națională* la indo-europeni nu este un anacronism: cu siguranță, chiar în epoca istorică, această legătură părea adesea puternic slăbită în plan politic: Isocrate, în fața regelui Persiei, Vercingetorix, în fața lui Cezar, au încercat în zadar să o întărească. Totuși, în pofida rivalităților și disensiunilor, grecii și galii aveau sentimentul apartenenței la o națiune pe care limba o separa de «barbari» și sentimentul că îi uneau niște culte comune. Nu putea să fie altfel în epoca indo-europeană. La arieni, această comunitate națională numită *arí-* a fost simbolizată, întruchipată, de o entitate denumită în vedică

41. R. BOYER, *Les religions de l'Europe du Nord*, p. 44.

Aryamán-[42]: *Aryamán* supraveghează toate raporturile care depășesc cadrul familiei, precum ospitalitatea, dar și mariajul și ceea ce se poate numi bunăstarea generală; el este și zeul drumurilor. Toate acestea ies din cadrul familial, dar rămân, în totalitate, în cadrul național. Regelui îi revine în cea mai mare măsură obligația de a respecta și de a întruchipa legătura pe care o simbolizează Aryamán: regele este «tatăl poporului»; prin nașterea sa, el aparține celui mai autentic nucleu al comunității; el este «omul neamului» (germanic **kuningaz*): când Darius își înfățișează genealogia, «fiu al lui Vištâspa, nepot al lui Aršâma», el adaugă, pentru a se caracteriza, *arya aryačissa*, «arian de viță ariană»[43]. Prin conduita, ca și prin nașterea sa, regele nu trebuie să aibă alte legături; el nu se încrede în unii ca Loki și Syrdon (p. 32); O'Brien a susținut chiar că în mitul eshatologic indo-european totul începe cu un personaj «al cărui tată este de origine străină sau joasă» și care devine un rege rău, prieten al străinilor[44]. Dimpotrivă, zeul vedic Indra amintește fidelitatea sa față de arieni: «Eu nu am lăsat poporul arian pe mâna unui *dasyu* (străin)» (*R V*, 10.49.3).

3. Repartiția. – Cel care întruchipează această noțiune în *Veda* este un Āditya minor, *Bhaga*, dar importanța lui se vădește prin faptul că, în iraniană și în slavă, termenul a

42. Despre acest zeu, vezi G. DUMÉZIL, *Le troisième souverain*, 1949.
43. E. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, p. 369.
44. *JIES*, 4, 1976, p. 295-320.

devenit denumirea generică a divinității; se observă, pe lângă acest lucru, că o entitate învecinată, *Aṃśa*, i-a fost asociată în grupul acestor Āditya vedici.

A) *Soarta individuală.* – Noțiunea se exprimă în avestică prin *arti-*, abstract devenit zeița *Arti Vahvi*, «Bună atribuire»; în germanica nordică prin *gaefa-*, termen care se traduce prin «destin», dar al cărui sens inițial este «dar»; în Grecia, ca și în India vedică, prin două entități Αἶσα și Πόρος, pe care poetul Alcman le consideră drept «cei mai vechi dintre zei»; L. R. Palmer[45] a arătat că aceste noțiuni țin de o concepție conform căreia «fiecare element component al universului, zei, oameni și obiecte naturale, are partea care i-a fost hărăzită și nu poate depăși limitele acesteia fără consecințe grave». În India clasică, acest lucru va fi «respectarea castei»; pretutindeni se admite că trebuie «să-ți accepți soarta», să nu te revolți împotriva nedreptății acestei divinități oarbe. Totuși, a-ți accepta soarta nu înseamnă a renunța la a te ridica pe scara socială; am văzut că aceasta este o obligație morală pentru cel care găsește în sine însuși mijloacele de a o realiza; dar ea face parte dintr-un «lot» pe care fiecare îl primește la nașterea sa. Cel care n-a primit darurile care să-i îngăduie să iasă din condiția sa trebuie să se străduiască să exceleze în propria-i condiție. Aceasta este lecția lui Hesiod: «în condiția în care te afli», îi spune el agricultorului, trebuie să te mulțumești să muncești și să te abții de la violență (care, în schimb, se potrivește războinicului). Arienii au divi-

45. *Hommages à M. Niederman*, 1956, p. 258-269.

nizat această dispoziție a spiritului sub numele de *Aramati* (cf. p. 27 și nota 14), «gândire conformă» (de unde «umilință»). Iar prima îndatorire a germanului este aceea de a-și asuma propria *gaefa*. Noțiunea de «destin» are efecte contrare de la un popor la altul: ea duce adesea la pasivitate; dimpotrivă, la indo-europeni, ea duce la acțiune, la efort, la autodepășire. Aceasta pentru că destinul nu este niciodată conceput sub forma modernă a determinismului; se poate uneori chiar «alege între două destine», precum Ahile, care a preferat o viață scurtă și glorioasă unei vieți lungi în obscuritate. Omul are posibilitatea să prevadă, prin prevestiri și prin mijloacele divinației, toate cele ce nu depind de el, și să le accepte în loc să le îndure.

B) *Justiția distributivă*. – Termenul grec δίκη, care deține un loc important în vocabularul instituțiilor, are două utilizări: una este apropiată de noțiunile precedente («soartă», «condiție»); cealaltă este sensul său mai cunoscut de «dreptate». Ambele se explică în mod direct plecând de la sensul de «a atribui» al rădăcinii. «Dreptatea» este atribuirea corectă, cea a căpeteniei ἰθυδίκης, care emite judecăți drepte, retribuie după merite, distribuie echitabil. Prin primul său element, acest compus subscrie denumirea indo-iraniană a dreptății ca «drumul drept», prin opoziție cu «drumul întortocheat». În distribuire, retribuire și toate formele de atribuire, incluzând aici și judecățile, conducătorul, în particular regele, al cărui nume **rēg-* (p. 74 A) amintește că el întruchipează dreptatea, trebuie să urmeze «drumul drept». Peste tot, nedreptatea căpeteniei este izvor de nenorociri: o legen-

dă irlandeză povestește că partea palatului în care s-a pronunțat o judecată strâmbă s-a prăbușit (p. 115); de la mânia lui Ahile, temă centrală a *Iliadei*, la vasul lui Soissons, împărțirea prăzii este o chestiune gravă care pune la încercare corectitudinea principelui.

C) *Generozitatea.* Prin acest termen, limba noastră conservă urmele unei vechi idei, aceea a «generozității» ca o calitate a nobilului (lat. *generosus* înseamnă «de neam bun»). Poeții vedici îi celebrează pe «donatorii generoși» și îi tratează cu dispreț pe stăpânii avari. La celți, un rege avar este nedemn să conducă. *Beowulf* îl numește rege bun pe «cel ce dăruiește colane» și, din primele versuri ale acestui vechi poem englez, ni s-a amintit că un tânăr principe trebuie să fie generos pentru a-și asigura recunoștința camarazilor și loialitatea lor în caz de război. În regimurile republicane ale antichității clasice, darurile electorale făcute de către candidați pe proprie cheltuială demonstrează același lucru, că doar acela este vrednic să guverneze care este capabil să dăruiască: oglindire a practicilor de *potlatch*, bine cunoscute de etnologi.

4. Responsabilitatea cosmică a căpeteniei. – Acestea sunt principalele îndatoriri față de comunitate. Se observă că ele acoperă temele principale ale satirei, așa cum le-a desprins D. Ward[46]: «Actele de avariție, sperjurul, ruperea tratatelor și a jurămintelor, refuzul ospitalității»: în termeni vedici, acestea sunt ofense aduse lui Mitra-Contract, lui

46. *JIES*, 1, 1973, p. 142.

Varuṇa-Jurământ, lui Aryamán-Ospitalitate, lui Bhaga-Repartiție. Căpetenia care se dovedește vinovată de aceste lucruri plătește ea însăși prețul lor: am văzut cazul lui Agamemnon; în plus, întruchipare a grupului, el îl trage după sine în căderea sa. Acest lucru îl repetă imnul avestic către Mithra, iar la hitiți:

«Întotdeauna ca urmare a unei greșeli, a unei încălcări, a unui păcat, zeul îl părăsește pe om și, atunci când este vorba despre un membru al familiei regale, care are *ex officio* responsabilitatea bunăstării țării, zeul poate chiar să-și manifeste mânia, dezaprobarea, provocând epidemii, foamete, uneori chiar să abandoneze întreaga țară»[47].

Dimpotrivă, un rege bun, care își îndeplinește îndatoririle, este investit cu o putere benefică, cu o eficiență pe care India vedică a divinizat-o sub numele de *Dakṣa-*. Āditya minor, dar care uneori apare ca Āditya suprem, *RV*, 10.72.4-5: Dakṣa este eficiența sacrificială, care odinioară a creat lumea, și cea a regelui bun care garantează poporului său *pax deorum*.

47. J. VIEYRA, *Les religions du Proche-Orient*, p. 158. Cf. și mai sus, p. 46 și 79.

Capitolul III

Religia

I. Caracteristici generale ale religiei indo-europene

A) Este o religie *politeistă*, care reunește o pluralitate de culte proprii fiecărui grup și, în plus, fiecărui loc; ea este *păgână*, adică țărănească, reflex al diversității poporului.

B) Plurală și diversă, această religie este în mod natural *tolerantă*; departe de a se deda prozelitismului, fiecare grup își păstrează cu gelozie zeii, riturile și formulele. În acest sens, o putem califica drept *ezoterică* și *inițiatică*. Ea posedă mituri și simboluri, dar nu cunoaște dogmele.

C) Este o religie a *faptelor*, nu a credinței; trăită, mai degrabă decât gândită. Îndeplinirea riturilor tradiționale și a îndatoririlor stării proprii sunt obligațiile esențiale. Sentimentul nu deține nici un loc.

D) Religie *politică* prin cadrul său, care este cel al diverselor unități etnice și de asemenea, cum vom vedea, religie a căpeteniilor, nu a preoților, prin esența panteonului său, ea este *lipsită de fanatism*. Dacă poetul este un inspirat, pe care îl

cuprinde uneori o nebunie divină, oficiantul este un magistrat demn și grav. «Superstiția» este privită cu ochi răi, magia individuală disprețuită (deși practicată), vrăjitoria sever reprimată.

E) *Caracteristici și nume ale zeilor indo-europeni.* – Zeii sunt concepuți ca niște *ființe personale*, dar despre a căror natură nu se poate spune mai mult: după popoare și după epoci, ea este mai mult sau mai puțin apropiată de cea a omului. Numele lor sunt edificatoare în această privință; se remarcă patru tipuri:

a) nume comune de fenomene (foc, auroră), de corpuri cerești (soare, lună) sau abstracte, în particular nume de acțiuni sociale (contract, jurământ);
b) nume comune, derivate sau compuse, cu valoare posesivă, care îl desemnează pe «stăpânul» fenomenului, al ființei sau al acțiunii sociale corespunzătoare (lat. *Silvā-nus*, «stăpân al pădurii», ved. *Bṛ̊haspati-*, «stăpân al lui *bṛ̊h-* (putere)»;
c) nume de persoane, nemotivate (ved. *Indra-*) sau motivate, cel mai adesea nume de agent (av. *Vərəθra-γna-*, «care zdrobește rezistența»);
d) sintagme care exprimă o relație de rudenie («fiica soarelui»).

Ultimele trei grupe de denumiri se aplică *explicit* unor ființe personale, prima – *implicit*. Chiar dacă natura lor originară nu este uitată (poeții jonglează constant cu ambivalența), *Mitra*-Contract și *Agni*-Foc sunt la fel de personali ca

și *Indra* în *Veda*. Nu este deci vorba despre o indistincție sau despre o natură intermediară («forță») între lucru sau act și zeu. Lui **dyew-* «Cer-diurn» îi este atribuit încă de la origine titlul de **pHtér-*, «tată». Reconstituim foarte puține nume de zei din indo-europeană; toate desemnează vechi zei ai universului, p. 91.

F) *Cei doi poli ai sacrului*. – E. Benveniste[1] a pus în lumină dualitatea noțiunii de «sacru» la indo-europeni, așa cum reiese din vocabular: este «pozitiv sacru» (av. *spənta-*, germ. **xailaz*, lat. *sanctus*, gr. ἱερός) ceea ce este «încărcat cu putere divină»; este «negativ sacru» ceea ce «este interzis contactului oamenilor» (av. *yaoždāta-*, germ. *wīxaz*, lat. *sacer*, gr. ἅγιος). Acestei dualități îi corespunde aceea a denumirii cultului: ea se exprimă fie prin verbe care înseamnă «a crește, a întări» sau care desemnează una din operațiunile sacrificiului, fie prin verbe ca «a respecta», «a nu ofensa» (**yag-*, v. mai sus p. 78; **ayzd-*). De unde și dualitatea atitudinii religioase: teamă de a nu ofensa un zeu, chiar și involuntar, dar și încredere, chiar familiaritate, față de zei, mai ales cu unii dintre ei. Indianul vedic se teme de legăturile lui Varuṇa-Jurământ, dar îl tratează pe Indra drept «camarad» (*yuj-*). Religia indo-europeană comportă interdicții stricte, dar este o religie a oamenilor liberi[2].

1. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2, p. 179 și urm.

2. Cf. Höfler, *Zeits f. deutsches Altertum u deutsche Literatur*, 100, 1971, 371și urm.

II. Zeii universului

Cerul, pământul, principalele corpuri cerești și fenomene atmosferice au fost divinizate, dar tendința constantă este aceea de a uni naturalul cu politicul prin intermediul simbolismului cosmic.

1. Ceruri și pământ. – A) Zeii indo-europeni se numesc **deywṓs*, «cei ai cerului diurn», denumire ce își are originea într-o epocă în care Cerul-diurn, **dyéw-pHtér-*, era primul între toți zeii. El a pierdut acest primat acolo unde el a rămas cer (de pildă *Dyaúḥ* vedic), în timp ce numele său trecea la zeul suveran la greci (Ζεύς) și la romani (*Iūpiter*). Acestor **deywṓs* celești și diurni li se opun demonii care locuiesc Cerul-nocturn sau Infernul. Această teologie, legată inițial de cosmologia cerurilor rotitoare (p. 45 sq.), se prelungește în diverse dualisme care opun zei și demoni, ca în mazdeismul iranian. În ultima fază a acestei teologii, Pământul-mamă este soția «cerului», dar, la o dată mai veche, ea a fost mai întâi soția unui Cer-nocturn *negru*, căruia i-a succedat Cerul-diurn *alb*, după o scurtă domnie a unui Cer-auroral sau crepuscular *roșu*.

B) *Veda* și folclorul baltic păstrează amintirea unei Aurore demonice căreia a trebuit să i se smulgă soarele. Dar, într-o etapă mai modernă a mitologiei, aurora, «fiica cerului-diurn»[3], este alături de acesta în lupta zilnică împotriva întunericului.

3. Formulă poetică indo-europeană, R. SCHMITT, *Dichtung*, §333 și urm.

Aceasta este, cum a arătat G. Dumézil[4], semnificația curiosului ritual roman al lui *Māter Mātūta*, în cadrul căruia matroanele își alintă nepoții și alungă o servitoare, imagini ale *bunei* Aurore care călăuzește primii pași ai soarelui, fiu al surorii sale Noaptea, în timp ce alungă Întunericul demonic. Vom vedea mai sus (p. 106 și 111) că aici este vorba nu despre aurora zilnică, ci de *aurora anului*. Aurora zilnică nu instituie decât o parte a mitologiei diverselor zeițe Aurora, mai ales a celor care poartă un alt nume, precum Afrodita greacă și eroina care îi corespunde, Elena.

C) Două grupuri de mărturii, care concordă între ele, arată că Soarele a fost, împreună cu Cerul-diurn, marele zeu al celei mai vechi religii a indo-europenilor. Formularul tradițional păstrează nu mai puțin de *cinci* expresii care se aplică soarelui sau atributelor sale[5] și, alături de numele său obișnuit **súHel-*, se reconstituie un dublet poetic plecând de la scr. *ravi-*: armeanul *arev.* De altă parte, iconografia siturilor arheologice care pot fi atribuite cu certitudine unor popoare indo-europene abundă în simboluri solare. Cultul soarelui a rămas mai viu în religia populară, apoi în folclor, decât în religia «politică» (p. 98) în care s-a integrat, dar pentru a ocupa un loc modest. El participă la cea de-a treia funcțiune prin caracterul său *benefic* (aceasta este semnificația cuvântului *svastika-*, denumire indiană a simbolului solar) și, pe

4. *La religion romaine archaique*², p. 66 și urm.
5. R. SCHMITT, *Dichtung*, §314 și urm.

lângă aceasta, «supraveghetor universal», «ochi», el devine, ca să zicem așa, șef al poliției zeilor suverani.

D) *Elementele*: a) *Focul*. – Formă terestră a unui element care în cer este soarele, iar în spațiul median fulgerul, focul este unul dintre cei mai vechi zei indo-europeni. În epoca istorică, el nu-și păstrează unitatea decât la arieni: *Agni* vedic este totodată element și zeu trifuncțional, zeu-preot întâi de toate, dar și zeu războinic și zeu «tânăr», posesor și donator de forță vitală. În alte părți, aceste diferite funcțiuni se repartizează între diferiți zei «foc» sau «stăpâni ai focului», al căror nume este diferit de cel al elementului.

b) *Apa*. – Focul și apa sunt legate în curioasa imagine a focului «nepot al apei»[6]. Apa, sau apele, care și ele se repartizează în trei lumi, au fost divinizate, adesea sub forma unei mari zeițe, izvor ceresc al apelor terestre, și care în religia politică devine o entitate trifuncțională precum avestica *Ardvi Sūra Anāhita*, «Umeda, Viteaza, Imaculata» (p. 29) sau o divinitate de funcțiunea a treia.

c) *Aerul*. – Vânturile sunt genii minore în epoca istorică. Dar antica importanță a elementului transpare încă în numele marelui zeu războinic *Vāyu*, «Vântul»: acest rol războinic i se atribuie datorită faptului că lumea mediană în care suflă el este locul de înfruntare al zeilor cerului diurn cu demonii cerului nocturn.

E) Am văzut cum acești străvechi zei s-au integrat în religia politică; în schimb, ei s-au menținut în religia populară.

6. R. SCHMITT, *Dichtung*, §577.

De aceea nu trebuie să respingem *a priori* mărturii precum cea a lui Cezar despre germani care, după spusele lui, «nu-i socotesc zei decât pe cei pe care îi văd... soarele... Vulcan (focul) și luna» (*BG*, 6.21).

F) Acești zei străvechi sunt singurii ale căror nume pot fi reconstruite cu oarecare probabilitate în indo-europeană: în afara numelui Cerului diurn-tată, al aurorei, al soarelui și al focului (denumiri de tip *a*), v. mai sus p. 89), reconstruim numele unui «stăpân al focului» **wl̥kā-no-*, pe cel al unui «stăpân al apei» sau al unor «nepoți (ai apelor)» **nepto/ū-no-*, pe cel al unuia «care lovește», zeu al fulgerului, provenit din **per-k/g-*, «a lovi», și asociat stejarului (p. 48 și 102); în fine, pe cel al unui «stăpân al umflării», **pHus-*H_1*en-* (v. ind. *Pūṣán-*: gr. Πᾶν).

G) *Zeii individului.* – Aceste bătrâne divinități sunt cele mai aproape de om, cele mai de folos pentru cel singur. Pentru o fată orfană, singură pe lume, zice un cântec lituanian, «Soarele este o mamă care să-i adune zestrea, Luna este un tată care să-i acorde partea sa, steaua o soră care să-i împletească cununa, Pleiadele un frate care să o însoțească la țară».

III. Culte și zei ai celor patru cercuri

1. Religia politică nu este axată pe individ, ci pe grup; ea are drept cadru cele patru cercuri descrise la p. 61. Doar printr-o simplificare abuzivă vorbim de culte private și de

culte publice: în structura cvadripartită a comunității există un cult familial, un cult al satului (**woyk-*), un cult al clanului (**genH-*) și un cult tribal, apoi național. Formele noi de grupare s-au constituit după acest model vechi.

A) *Preotul* fiecăruia dintre aceste culte este căpetenia cercului corespunzător; pentru unitatea superioară, el este regele. Capul familiei îndeplinește riturile domestice de zi cu zi fără alt sprijin decât cel al soției sale; dar pentru sacrificiile solemne, participarea unor specialiști devine necesară din momentul în care ritualul atinge un anume grad de complexitate. Acest specialist nu este, inițial, decât un asistent; adevăratul preot este căpetenia, cel care sacrifică «pentru el însuși», adică pentru grupul pe care îl reprezintă, nu oficiantul care sacrifică «pentru altul», conform terminologiei brahmanice. Dar, aproape peste tot, oficianții specialiști au tins să-și aroge monopolul asupra sacrului în afara cultelor domestice.

B) «*Credincioșii*» sunt membrii grupului fie prin naștere, fie prin inițiere, precum soția căpeteniei: părăsindu-și grupul în care s-a născut pentru a intra în cel al soțului său, ea și-a schimbat cultul domestic. Cei străini de grup nu pot să ia parte la cult: grupul își rezervă privilegiul protecției din partea zeilor săi.

C) *Locul de cult* este vatra, centrul comunității, a cărei flacără simbolizează perenitatea: vatra domestică, vatra națiunii, ulterior a cetății. Pentru cultele naționale, unele popoare indo-europene au construit temple în preajma altare-

lor; altele, precum germanii, nu au fost de acord cu acest lucru nici chiar în epoca istorică.

D) *Riturile* diferă considerabil între ele: pleacă de la o simplă ofrandă de hrană, însoțită de o rugăciune, la ceremonii lungi și complexe precum vedicul *aśvamedha*, sacrificiul unui cal, care se desfășoară pe durata unui an întreg. Dar acestea sunt dezvoltări recente. Ritualul vechi era simplu și uniform; el consta într-o «primire» a zeilor de către căpetenie la vatra sa. În prealabil zeii au fost invitați nominal după formele prescrise; li se servește o masă, destinată în primul rând să-i revigoreze, căci pentru a-l ajuta pe credincios, zeii trebuie să aibă mijloacele necesare. Și, ca și la banchetele oamenilor, se recită poeme spre lauda lor. Astfel tratați, zeii care au acceptat invitația își creează obligația de a-și răsplăti gazda. Demersul invers, sacrificiul de mulțumire sau ca urmare a împlinirii unei rugăminți este o practică mai puțin frecventă. Ofranda variază în funcție de zeul căruia îi este închinată; la celți și germani se observă chiar o repartiție trifuncțională a tehnicilor de sacrificare.

E) Este la fel de important, mai ales în anumite circumstanțe, precum în momentul luării unei decizii importante, să se cunoască voința zeilor, sau să se determine care zeu este defavorabil și de ce. De aici practica *divinației*, cu tehnicile sale diverse și complexe, necesitând și ele specialiști.

2. Zeii neamului. – A) *Cultul strămoșilor*. – Zeii cinstiți sunt în primul rând cei ai neamului, strămoșii grupului și în special fondatorul, strămoșul eponim. Supraviețuirea strămo-

șilor depinde de cultul care le este închinat de către descendenții care, având în vedere concepția despre neam, sunt singurii abilitați să îl săvârșească. Cinstiți cum se cuvine, aceștia sunt zei puternici, capabili să-i ajute în mod eficient pe descendenții lor. Neglijați, ei mor definitiv. De unde extrema importanță a neamului și a amintirii pe care o lasă în urma sa: memoria unui strămoș glorios are mai multe șanse să rămână vie și să beneficieze de un cult.

B) *Riturile funerare*. – Primul scop al riturilor funerare este acela de a-l împiedica pe mort să facă rău: adică de a-l «fixa» într-un loc determinat, pentru a evita ca sufletul în suferință să revină și să se amestece în lumea celor vii. Dar ele au ca scop și orientarea acțiunii celui mort în lumea de dincolo. G. Dumézil a desprins semnificația a două tehnici funerare utilizate de indo-europeni:

«Prin incinerare ei se preocupă înainte de toate de *mortul* însuși, căruia trebuie să-i asigure o urcare ușoară și, în lumea de dincolo, o existență îndestulată. Prin înhumare, ei se îngrijesc mai ales de *țară:* garanție a belșugului, mortul este păstrat în pământ pentru ca el să producă recolte bogate. Cu alte cuvinte, există o clasă de morți privilegiați care merg în cer... ceilalți rămân legați de pământ, transferându-i calitatea fecundatoare de care au dat dovadă în timpul vieții lor, și pe care pământul îi transformă în hrană pentru cei vii»[7].

7. *La saga de Hadingus*, p. 150.

C) Diferitele cercuri cinstesc, de asemenea, în forme și, uneori, sub nume care le sunt proprii, zei comuni întregului popor, fie că grupul i-a împrumutat de la națiune, fie că, dimpotrivă, ea i-a introdus în grup. Prin strămoșul său eponim *Iulus*, fiul lui Enea, *gens Iulia* urcă până la zeița Venus, cinstită de întreaga comunitate romană de la care a împrumutat-o familia; dar cultul lui Hercule din *Ara Maxima* ținea inițial de două *gentes*, *Potitii* și *Pinarii*, care l-au vândut poporului roman.

IV. Zeii celor trei funcțiuni

Axa principală a panteonului indo-european o constituie repartizarea zeilor în cele trei funcțiuni cosmice și sociale ale suveranității, războiului și producției. Ea se regăsește la toate popoarele indo-europene ale căror tradiții ne sunt accesibile. Unele subdiviziuni sunt, mai mult sau mai puțin, larg atestate: dualitate a primei funcțiuni (magic: juridic); existență a «zeilor suverani minori»; dualitate a celei de-a doua funcțiuni (cavaleresc: brutal); organizare mai mult sau mai puțin extinsă a funcțiunii a treia. Există, în schimb, zei trifuncționali, v. mai sus p. 27: adesea niște vechi divinități integrate în mod secundar în schema trifuncțională.

1. Cele trei funcțiuni în panteonul indo-iranian. – A) *India vedică:* a) *Suveranitatea.* – *Mitra* și *Varuṇa* (Contract și Jurământ) formează un cuplu; calificați drept «regi», ei sunt cap de listă ai clasei de *Āditya* ai cărei reprezentanți guvernează, fiecare, un domeniu al funcțiunii suverane. Lui

Mitra-Contract îi revine suveranitatea juridică (de exemplu, organizarea raporturilor între cele patru cercuri), lui *Varuṇa*-Jurământ, suveranitatea magică (exercitarea *māyā́*-ei și a altor forme misterioase de acțiune asupra omului și asupra lumii); amândoi veghează asupra adevărului și asupra mersului lumii, ea însăși supusă adevărului.

b) *Războiul*. – *Indra*, «cel ce zdrobește rezistența» (*Vṛtrahán-*), își exercită puterile sale războinice atât în lumea umană (de pildă atunci când au intrat arienii în India), cât și în univers. «Zdrobirea rezistenței» (reinterpretată ca «uciderea demonului *Vṛtra*») este centrul unui mit cosmogonic, cel care dă seamă de cucerirea bunurilor esențiale, ape etc. El este ajutat de zeii *Marut* (al căror nume este identic cu cel al zeului latin *Mārte*, p. 101, 2).

c) *Producția* de ființe și de bunuri este domeniul clasei zeilor *Vasu* («Bunuri»), al căror nume se regăsește în cel al zeiței italice *Vesu-na*, «stăpână a bunurilor»: gemenii vindecători *Aśvini* (sănătatea este un domeniu capital al funcțiunii a treia), marea zeiță a apelor *Sarasvatī* etc.

B) Această organizare tripartită apare într-un mod strălucit în tratatul încheiat între un rege indian din Mitanni și regele hitit Šuppiluliuma I: «zeii *Mitra* și *Varuṇa*, zeul *Indra*, zeii *Nāsatya* (*Aśvinii*)»; prin această enumerare a principalilor zei ai celor trei funcțiuni, sunt angajate cele trei clase ale societății.

C) *Iranienii*. – O revoluție religioasă, ale cărei dată, cauze și modalități ne sunt necunoscute, a transformat în demoni

(acesta este sensul iranianului **dauwa-*) zei precum *Indra*, *Rudra* și *Nāsatya*, dar i-a crutat pe zeii pe care *Veda* îi numește *ásura-* (termen care îi desemnează pe demoni încă din epoca *Brāhmaṇelor*): *Mitra* care devine *yazata-* («zeu») *Mithra*, și *Varuna* care devine «Domnul Înțelept» *Ahura Mazdā*, zeul suprem al *mazdeismului*. Funcțiunea războinică, devenită vacantă ca urmare a respingerii lui *Indra*, este încredințată lui *Vərəθraγna*, ipostază a unui vechi epitet al lui *Indra*. Cea de-a treia funcțiune revine mai multor entități.

D) *Reforma religioasă a lui Zarathuštra*. – O a doua revoluție religioasă, operată în secolul al VII-lea de către Zarathuštra, a orientat religia mazdeană către monoteism în beneficiul lui *Ahura Mazdā*. Conform unui vechi proces descris la p. 16, vedem cum abstracțiunile devin Entități, «Sfinții Nemuritori» plasați sub autoritatea unui zeu suprem. Ori, G. Dumézil a susținut[8] că organizarea acestui grup de entități reflectă cu precizie tiparul trifuncțional: lui *Mitra* îi corespunde Gând Bun; lui *Varuṇa*, Adevăr; lui *Indra*, Imperiu; gemenilor *Nāsatya*, cuplul Integritate și Nemurire; zeiței care îi însoțește, Gând-drept. Reforma zoroastriană constituie, în domeniul religios, echivalentul reînnoirii formale a evoluției lingvistice: formele se schimbă, dar structurile rămân neschimbate.

E) *Religia vechilor perși* nu prea ne este cunoscută. Primii ahemenizi nu-l pomenesc pe nume decât pe *A(h)uramazda*, fie din convingere zoroastriană, fie din alte motive. Dar

8. *Naissance d'archanges*, 1945.

ideologia celor trei funcțiuni, atestată în diverse formule, precum cea a celor «trei flageluri» (p. 30), rămâne foarte vie; suntem tentați să vedem o renaștere în triada lui Artaxerxes II, *A(h)uramazda*, *Anahita*, *Miθra*, dacă acesta din urmă a devenit deja zeul războinic pe care îl vom cunoaște mai târziu.

2. Cele trei funcțiuni în panteonurile latin și umbrian[9]. – Cea mai veche triadă a Romei îi reunește pe *Iūpiter*, *Mārte*, *Quirīnus*; atestată de mai multe mărturii, existența sa este confirmată de cea a triadei umbriene a *Grabovii*-lor, *Iupiter*, *Marte* și *Vofionus*. *Iūpiter* latin și cel umbrian reprezintă singur suveranitatea; în alte părți, el îl are alături pe *Fidēs* «Bună Credință» sau pe *Dius Fidius*, ca reprezentant al aspectului juridic al funcțiunii. *Mārte* este zeul războiului; contras din *Mavort-*, numele său se suprapune cu exactitate peste cel al zeilor *Marút-* din vedică. Personalitatea lui *Quirīnus* este ștearsă, dar etimologia numelui său, **covirī-nus*, «stăpânul adunării de **wīro-* (oameni de rând)», indică un zeu de funcțiunea a treia, ca și cea a omologului său umbrian *Vofionus* < **lewdhyo-no-*, «stăpân al populației».

3. Cele trei funcțiuni în panteonul germanic. – Triada nordică din templul din Vechea Uppsala[10] este și ea funcțională: *Odin* (v. isl. *Oðinn*), «stăpânul nebuniei» (în special al inspirației poetice) **wōda-na-* este, ca și *Varuṇa* și *Iūpiter*, reprezentantul suveranității. În alte părți, ca și ei, el este suveranul cumplit, magic, al cărui partener jurist este *Týr* (v. isl.

9. În ultimă instanță, G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaique*[2].
10. G. DUMÉZIL, *Les dieux des Germains*, 1959, p. 5 și urm.

Tyr< *Týr* **deywós*, «ceresc»). Al doilea zeu al triadei este războinicul *Thor* (v. isl. *Þórr*), zeul cu ciocanul, spintecătorul giganților; inițial, el este «stăpânul tunetului» **tn̥H-ró-*. *Thor* și *Odin* aparțin amândoi grupului de **Asa* (al căror nume a fost apropiat de cel al vedicilor *Asura*); al treilea zeu al triadei, *Freyr*, aparține grupului de *Vana*, zei ai bunăstării, ai belșugului, ai păcii și ai fecundității. *Asa* și *Vana* s-au înfruntat la începutul lumii într-un «război de întemeiere», p. 21.

4. Cele trei funcțiuni în panteonurile slav și baltic. – În stadiul de documentare a cărei parte demnă de încredere se limitează la cântece populare de redactare târzie, este greu să ajungem la certitudini; V. N. Toporov[11] a propus să i se atribuie zeului slav *Stribogŭ* (despre care se știu puține lucruri) funcțiunea suverană, *Perunŭ*, replică a lui *Thor* nordic, fiind reprezentantul funcțiunii războinice, iar *Volusŭ* cel al funcțiunii a treia. Dar triada nu este atestată în mod direct. În schimb, ea este atestată în spațiul baltic, dacă trebuie să dăm crezare, împreună cu Fisher[12], indicațiilor lui Grunau care descrie o tapiserie ce înfățișează trei zei: un misterios *Pocullus*, zeu al Infernului, al întunericului, al spiritelor morților; *Perkūnas* (p. 48 și 94), corespondentul lui *Perunŭ* slav, deci un zeu al funcțiunii a doua; un *Potrimpo* reprezentat ca un bărbat tânăr, cu înfățișare veselă și încununat cu spice: figură a funcțiunii a treia. Ori, M. Gimbutas[13] a arătat că

11. Citat de FISHER, *Myth and Law*, p. 148, n.3.
12. *Myth and Law*, p. 148 și urm.
13. *Myth in Indo-European Antiquity*, p. 67-92. Vezi și J. PUHVEL, *ibid.*, p. 75-85.

Pocullus nu este altul decât *Vēlinas*, «stăpânul spiritelor» (al cărui nume îl desemnează astăzi pe diavolul creștinilor), zeu care amintește prin mai multe trăsături de *Odin* nordic și de *Varuṇa* vedic. Trebuie oare să vedem un corespondent al suveranului de tipul lui *Mitra*, *Fides*, *Tyr*, în *Diēvas* (absent și el din triadă), al cărui nume, **deywós*, se suprapune cu precizie peste cel al lui *Tyr?*

5. Cele trei funcțiuni în panteonul celtic. – Aici triada nu este atestată; totuși, o repartiție trifuncțională este plauzibilă[14]. Funcțiunea suverană este reprezentată sub aspectul său magic de către *Lug*, pe care romanii l-au identificat cu *Mercur*, ca și pe **Wōdanaz* al germanilor. Alături, *Dagda* irlandez, «zeul cel bun», zeu al cerului, identificat din acest motiv cu Iupiter tunătorul (*Taranis* al galilor), dar și zeu druid, reprezintă suveranitatea sub aspectul său prietenesc și juridic. *Nodens* (irl. *Nuada*) «distribuitorul» ciung este corespondentul lui *Tyr* nordic, prin infirmitatea sa, dar funcția sa îl apropie de *Bhaga* vedic; el este sub toate aspectele un zeu suveran, în pofida identificării sale cu *Marte*. Funcțiunea războinică se pare că revine lui *Ogmios* galic (irl. *Ogme*) identificat cu *Hercule*. Specifici funcțiunii a treia sunt zeul medicinei, identificat cu *Apolo*, irlandezul *Diancecht* și mai mulți zei artizani, printre care marea zeiță *Brigit* identificată cu *Minerva*.

6. Cele trei funcțiuni în panteonul hitit. – Religia hitită a suferit în mod vizibil influența religiilor neindo-eu-

14. F. LE ROUX, C. J. GUYONVARC'H, *La civilisation celtique*, p. 97 și urm.

ropene din Anatolia. Totuși, persistența concepției trifuncționale, atestată de ritualul de evocare a zeilor dușmanului[15], incită la cercetarea unor urme ale vechii tripartiții în panteon. Identificarea cea mai directă este cea a marelui zeu al funcțiunii a treia, *Telepinuš*, zeu al agriculturii, a cărui dispariție încremenește orice formă de viață de pe pământ. Aici, ca și în alte părți, zeul Soare este asociat acestei funcțiuni. Celălalt mare mit, cel al zeului furtunii care îl ucide pe dragon, oferă o paralelă cu zeul vedic *Indra Vṛtrahan* (p. 99 b), chiar dacă «uciderea lui *Vṛtra*» nu are nici o legătură cu furtuna, iar peripețiile întâmplării diferă; natura războinică a zeului apare limpede în cel mai vechi text hitit: «El era îndrăgit de zeul furtunii cerului și cum era îndrăgit de acesta, regele din Neša fu învins de regele din Kuššara»[16]: acesta este *Indra* care îi ajută pe protejații săi în luptele împotriva adversarilor «dușmăniți de *Indra*». Aspectul său atmosferic este secundar: E. Neu propune ca ideograma să fie citită ^{D}IŠKUR («zeu al vântului») care îl desemnează pe ^{D}*Tarhunnaš*, «zeu victorios»; dublă denumire care îl evocă și pe *Indra* al «zdrobirii rezistenței» (*vṛtratūrya-*, p. 127) și pe marele zeu războinic indo-iranian *Vāyu*, «Vântul». Zeul sau zeița *Halmašuitt-*, «Tron», în ciuda denumirii sale împrumutate, reprezintă funcțiunea suverană; în fine, zeul *Šiuš*, pe care E. Neu l-a identificat cu **dyews* indo-european, are toate șansele să fie un zeu suveran precum *Zeus*, *Iupiter*, *Tyr*; în

15. *KUB*, VII, 60, II, 20, tradus de E. LAROCHE, *Annuaire de l'EPHE*, secțiunea a V-a, 1964-65, p. 25.
16. E. NEU, *Der Anitta-Text*, 1974, p. 10-11 (1.2 și urm).

orice caz, el este strâns asociat cu regele care îl numește *šiuš miš*, «al meu (zeu) Šiuš». Acest Šiuš este înlocuit de un zeu, apoi de o zeiță solară, care în frazeologia clasică desemnează «maiestatea regală»; este ideea unei carisme solare, analoagă cu *x^varənah-* din avestică. Totuși, ca și la celți, triada nu este atestată efectiv: tripartiția funcțională a panteonului hitit rămâne deci o ipoteză.

7. Cele trei funcțiuni în panteonul armean. – Panteonul armean nu prea ne este cunoscut; uneori, nu cunoaștem decât numele zeilor, și acest nume este adesea împrumutat din iraniană. Totuși, este posibil să regăsim și aici structura trifuncțională, cum a arătat Ch. de Lamberterie[17]. Într-un edict destinat să consolideze păgânismul amenințat, regele Tiridate, adresându-se supușilor săi, îi pune sub protecția zeilor: «Mântuirea și prosperitatea să vi se împlinească cu ajutorul zeilor: fertilitate din belșug prin nobilul *Aramazd*, înțelepciune prin Doamna *Anahit*, vitejie prin viteazul *Vahagn*, tuturor vouă armenilor din țara noastră». *Vahagn* este, ca și iranianul *Vr̥θragna* al cărui nume îl poartă, un zeu războinic. Ne mirăm, în schimb, să vedem că cea de-a treia funcțiune («fertilitate din belșug») revine zeului care poartă numele lui Ahura Mazda, și invers, să regăsim o zeiță, iraniana *Anāhita*, prezidând suveranitatea. Dar aceasta este dovada caracterului original, și nu de împrumut, al triadei armene; și, încheie Ch. de Lamberterie, «important, din toate punctele de vedere, este faptul că cele trei binefaceri acordate

17. *Etudes indo-européennes*, 4, ianuarie 1983, p. 3 și urm.

de zei reflectă în mod direct ideologia indo-europeană a celor trei funcțiuni».

8. Panteonul grec și cele trei funcțiuni. – Grecia oferă exemplul surprinzător al unei tradiții extrem de fidele, după cum se vede în formularul poetic, și care păstrează atât de vie în legendă amintirea schemei trifuncționale, încât filosoful Platon va face din ea fundamentul organizării cetății ideale, în care structura panteonului nu datorează totuși nimic acestui tipar. Căci dacă el cunoaște un zeu suveran *Zeus*, un zeu al războiului *Ares*, și mai mulți zei ai funcțiunii a treia, nu se întâlnește nici triada funcțională, nici grupări bazate pe funcțiune, și în plus, există mari zei ca *Apolo*, *Artemis*, *Atena*, *Poseidon* și alții, care nu intră în cadrul celor trei funcțiuni. Contra-exemplu interesant: el arată, *a contrario*, caracterul semnificativ al interpretării trifuncționale a panteonurilor cărora ea li se aplică. El mai arată că organizarea panteonului indo-european nu se limitează la structura trifuncțională. Căci panteonul grec originar este și el structurat, dar după alt model, cel al celor «trei ceruri» și al culorilor lui, al ciclurilor temporale (cotidian, anual, cosmic). O dramă anuală stă la baza uniunii cuplului suveran. La început anuală, uniunea lui Zeus (Cer-diurn) cu Hera (Anotimp-frumos) simbolizează întoarcerea anuală a luminii la încheierea nopții iernii. Alternanță pe care o reprezintă în mod egal cea a lui Apolo și Dionysos în templul din Delphi. Atena și Afrodita, și una și cealaltă «fiice ale lui Zeus», sunt cele două fețe antitetice și complementare ale Aurorei indo-europene «fiică a Cerului-diurn», luptătoare și îndrăgostită în același timp: primă-

vara, «aurora anului», este anotimpul iubirilor și, în același timp, începutul sezonului războaielor, care se încheie toamna.

9. De la trei ceruri la trei funcțiuni. – Dacă, așa cum totul ne-o indică, structura originară a panteonului grec este moștenită, ea reprezintă obligatoriu o formă arhaică a concepțiilor indo-europene. Căci dacă pare imposibil să fie explicată plecând de la modelul trifuncțional, contrariul este mai lesne de realizat. Zeii Cer-diurn, precum Zeus, au devenit foarte firesc zei suverani, care domnesc asupra tuturor zeilor, «cei ai cerului diurn» (**deywōs*). Zeii cerului roșu, auroral și crepuscular, s-au repartizat între funcțiunea războinică și «funcțiunea a treia», în care au reîntâlnit divinitățile cerului-nocturn și pe cele ale pământului. Alte divinități «negre», nocturne sau htoniene, au devenit demoni: de pildă *Asuras* («stăpânii Spiritelor») în India brahmanică. Dar, invers, capul zeilor cerului-nocturn, inițial asociat cerului-diurn cu care alternează, a devenit un zeu suveran, uneori chiar superior suveranului diurn (spre exemplu, la germani). De unde dubla suveranitate, a cărei origine cosmică este încă vizibilă în panteonurile germanic, baltic și indo-iranian.

	Zei ai cerului diurn
Germani	**Tīwa* și **tīwa* (**deywo-*)
Balți	**Deiva* și**deiva* (**deywo-*)
Indo-iranieni	**Mitra* și **daiva*
	Zei și Spirite ale cerului nocturn
Germani	**Wōdena* și armata morților
Balți	**Velina* și**Veles* (Spirite)
Indo-iranieni	**Varuṇa* și**asura*

În disimetria dintre denumiri vedem că indo-iranienii au înlocuit entități cosmice cu entități «politice» (zeii «religiei adevărului», Mitra «Contract» și Varuṇa «Jurământ, Cuvânt adevărat»). Dar Brahmanele păstrează amintirea naturii lor originare: «Mitra este ziua, Varuṇa noaptea».

V. De la zei la eroi

1. Zei și eroi ai celor trei funcțiuni. – G. Dumézil și alții, în urma lui, au regăsit organizarea trifuncțională a panteonului în legendele, istoria și epopeile mai multor popoare indo-europene: devenind oameni, zeii păstrează ceea ce constituie esența naturii lor: funcțiunea.

A) *Mahābhārata*. – S. Wikander[18] a arătat că *Pāṇḍava*, eroi ai marii epopei indiene, nu sunt altceva decât întruchiparea marilor zei vedici ai celor trei funcțiuni: fiul cel mare, *Yudhiṣṭhira*, este fiul lui *Dharma*, «legea», entitate de funcția întâi; al doilea, *Bhīma*, este fiul lui *Vāyu*, iar cel de-al treilea, *Arjuna*, fiul lui *Indra*: ei reprezintă două aspecte (brutal/cavaleresc) ale războinicului; ultimii doi sunt *Nakula* și *Sahadeva*, fiii gemenilor *Aśvin*. Iar soția lor comună, *Draupadī*, este transpunerea marii zeițe trifuncționale reprezentate în *Veda* de *Sarasvatī* – ceea ce explică prezența în marea epopee indiană a unui mariaj poliandric, totuși scandalos în India brahmanică.

18. *Religion och Bibel*, VI, 1947, p. 27-39 (tradus în parte de G. DUMÉZIL, *Jupiter*, *Mars*, *Quirinus*, IV, p. 37-53).

B) *Narții*[19]. – Descendenți îndepărtați ai sciților, oseții păstrează schema trifuncțională în epopeea lor națională a celor trei familii *Narte*: *Alaegatae*, care locuiesc la jumătatea coastei muntelui, organizează ospețe sacre; *Aexsaergkatae*, care locuiesc sus, sunt luptători viteji; *Boratae*, care locuiesc jos, sunt bogați și numeroși. Ultimele două sunt mereu în conflict.

C) *Legenda originilor Romei.* – Istoria legendară a originilor și a primelor veacuri ale Romei oferă mai multe exemple de tipare trifuncționale: seria primilor patru regi care, prin caracterul și prin destinul lor, simbolizează cele trei funcțiuni (prima sub cele două aspecte ale sale): *Romulus* semizeul fondator; *Numa* legislatorul; *Tullus Hostilius* războinicul; în sfârșit, *Ancus Marcius* care se preocupă de prosperitate și de dezvoltare. Doi eroi legendari, *Horatius Cocles* (chiorul) și *Mucius Scaevola* (ciungul) evocă, prin «mutilările lor calificative», cuplul divin nordic al lui *Odin* și *Tyr*. Primul război al Romei, cel contra sabinilor, este un «război de întemeiere» (p. 21), ca și războiul dintre clasele de zei Asa și Vana. Schemă prefigurată încă de la sosirea lui Enea în Latium[20].

D) *Edda și saga.* – În paralel cu războiul sabin, războiul dintre Asa și Vana opune primele două funcțiuni celei de-a treia, într-o suită de lupte nedecise, până ce o pace definitivă le reunește într-o comunitate divină trifuncțională[21].

19. G. DUMÉZIL, *Mythe et Epopée*, I, 1968, partea a treia; *Romans de Scythie et d'alentour*, 1978.
20. G. DUMÉZIL, *Mythe et Epopée*, I, partea a doua.
21. G. DUMÉZIL, *Les dieux des Germains*, 1959, cap. 1.

Schema trifuncțională apare și în saga, mai ales într-un episod din *saga lui Hrólfr Kraki*[22].

E) *Epopee și legendă greacă*[23]. – Dacă, în pofida numeroaselor tentative, n-a fost posibil să se aplice schema trifuncțională la toată *Iliada*, ea este totuși atestată într-o structură a decorației scutului lui Ahile, așa cum a analizat-o Yoshida: găsim aici, succesiv, o nuntă și un proces (prima funcțiune), un război (a doua funcțiune), trei scene agricole, o scenă de creștere a animalelor și o sărbătoare țărănească: diverse aspecte ale funcțiunii a treia. Trifuncțională este și legenda judecății lui Paris, cauză îndepărtată a războiului troian: cele trei zeițe între care trebuie să aleagă întruchipează cele trei funcțiuni; optând pentru *Afrodita*, care întruchipează funcțiunea a treia, Paris face alegerea proastă, care conduce poporul său la dezastru. Și istoria legendară a primilor regi din Orchomenos este întemeiată pe același model ca și cea a primilor regi ai Romei.

F) *Bilinele*. – Literatura epică rusă a bilinelor prezintă cel puțin o triadă funcțională, cea pe care o formează *Volx* «șaman și prinț războinic în același timp»[24], *Svjatogor* gigantul «cu care nimeni nu este în stare să se măsoare în forță» și «*Mikula* muncitorul prodigios»[25]. În *Cronica lui Nestor*, se

22. L. GERSCHEL, *Hommages à G. Dumézil*, p. 104-116.
23. G. DUMÉZIL, *Mythe et Epopée*, I, p. 496, n. 1 (bibl.).
24. G. DUMÉZIL, *Mythe et Epopée*, I, p. 625.
25. Titlul unui articol al lui A. MAZON, *RES*, XI, 1931, p. 149-170.

succed cinci principi care întruchipează cele trei funcţiuni, sub cele două aspecte pentru primele două[26].

G) *Legenda primilor regi ai Armeniei*[27]. – Plecând de la folclor şi de la cântecele eroice astăzi dispărute, Moïse Chorenati face să se succeadă lui *Hayk*, strămoşul eponim al armenilor (*Hayk'*), personaj supraomenesc, un suveran pur uman, *Aramaneak*; un războinic, *Aram*; *Aray*, zis Frumosul, iubit de voluptoasa regină *Šamiram*, şi fiul său, numit de asemenea *Aray*.

2. **Zei şi eroi ai ciclurilor temporale.** – Legenda eroică, istoria legendară, poveştile reflectă cu toatele cea mai veche structurare a panteonului indo-european, cea a ciclurilor temporale. Cum observase E. Krause (*Tuiskoland*, 1891; *Die Trojaburgen Nordeuropas*, 1893; *Die nordische Herkunft der Trojasage*, 1893), diversele forme ale legendei troiene se bazează pe mitologia ciclului anual. Elena, captivă de bună voie la Troia, este o Auroră a anului pe care încearcă să o recucerească un erou solar, «blondul Menelau».

VI. Amurgul zeilor

Renan a evocat «giulgiul de purpură în care dorm zeii morţi». Se mai spune că greaca şi latina sunt «limbi moarte»; totuşi, ele supravieţuiesc în limbile romanice şi neo-gre-

26. R. L. FISHER Jr., *Myth and Law*, p. 147.
27. S. AHYAN, Les débuts de l'histoire d'Arménie et les trois fonctions, *Revue de l'Histoire des Religions*, CIC-3, 1982, p. 251-271.

cești. Situația este aceeași și în cazul zeilor păgânismului: «transformați la început în eroi de legendă sau de istorie, cum tocmai am văzut, apoi în genii obișnuite, în personaje de povești pentru copii, uneori în demoni, ei continuă să trăiască în obscuritate, dar intens. Omologul germanic al lui Varuṇa și Iupiter, Wotan, «vânătorul negru» al vânătorii fantastice (Mesnie Hellequin) (p. 130) își continuă cariera, de nerecunoscut, sub înfățișarea Arlechinului. Alții au devenit sfinți, ca de pildă acest omorâtor de dragoni pe care îl continuă Sfântul Mihail. Și, în ciuda interdicțiilor și a persecuțiilor, vechile culte s-au menținut sau au renăscut: sub sărbătoarea creștină care i-a luat locul, supraviețuiește antica celebrare a solstițiului de iarnă, iar focurile Sfântului Ioan sărbătoresc solstițiul de vară.

Capitolul IV

Instituțiile

I. Moștenirea juridică indo-europeană

Existența unui *drept indo-european* poate trece astăzi drept sigură: drept nescris, cu siguranță, dar vehiculat de formule tradiționale și articulat după scheme fixe, în fruntea cărora figurează schema trifuncțională. Iar noi am văzut că unul din principalii zei suverani este un zeu jurist, *Mitra* la arieni, **Tīwaz* (*Tyr*) la germani, *Dagda* în Irlanda și *Fides* la Roma.

A) *Formule juridice.* – Procedura de excludere menționată la p. 73 ne-a revelat existența unei formule, cea prin care exclusul este asimilat unui lup, și, în același timp, un mecanism lingvistic specific limbajului juridic, care constă în a înlocui un verb *a face* cu un verb *a zice*: în domeniul dreptului, «a zice înseamnă a face», în cele mai multe cazuri. Numele latin al «judecătorului» a fost obținut prin jocul acestui mecanism: plecând de la un **yews* *dheH*$_1$-, «a conferi **yews*» («principiul bunei funcționări») (av. *yaož-dā-*, «a pune în ordine»), s-a format un **yews-deyk-*, «a pune în ordine *prin*

cuvânt» (și a face astfel *justus*). C. Watkins a pus în lumină[1] concordanța dintre utilizarea verbului latin *sarcīre* și cea a verbului hitit *šark-* cu sensul de «a restitui», ceea ce l-a condus la a atribui comunității indo-europene noțiunea de *noxalitate*[2]. Cum în materie juridică a formula înseamnă a acționa, reconstrucția unei formule implică existența unei proceduri corespunzătoare.

B) *Tipare ale gândirii juridice*. – Mai multe exemple arată că reflexiei juridice a indo-europenilor cadrul trifuncțional i-a furnizat un tipar. Căsătoria prezintă trei forme care corespund celor trei funcțiuni, una religioasă (căsătoria prin *confarreatio* a romanilor), o alta prin «liberă alegere» (*svayaṃvara* la indieni), a cărei altă reflectare este *usus* roman, o a treia prin cumpărare (*coemptio* romană); de asemenea, există la Roma trei moduri de alcătuire a unui testament: testament *calatis comitiis*, în prezența marelui pontif; testament *in procinctu*, în fața trupelor; testament *per aes et libram*, care simulează o vânzare a moștenirii. Există, de asemenea, trei proceduri de eliberare, articulate conform aceluiași tipar trifuncțional[3]. Pot fi reconstituite și alte tipare, particulare sau generale. Astfel, diferența dintre două tipuri de furt, *furtum*

1. *Indo-European and Indo-Europeans*, p. 328-334.

2. În dreptul roman, acțiunea noxală este o acțiune intentată împotriva unui cap de familie, din pricina unor acte ilicite comise de persoane aflate sub puterea sa ori de animalele care îi aparțin. Capul de familie putea fie să plătească răscumpărarea, fie să-l abandoneze pe vinovat în mâinile victimei.

3. L. Gerschel la G. DUMÉZIL, *Mariages indo-européens*, p. 22.

manifestum și *furtum nec manifestum*, care se regăsește în lumea ariană: vedic *stená-: tāyú-*, avestic *hazahan-: tayu-*, respectiv «cel care fură pe față, hoț de drumul mare»: «cel care fură pe ascuns». Aceste tipare, aceste formule sunt primele «izvoare ale dreptului», de vreme ce nu există putere legislativă. Dreptul nu este socotit ca evolutiv: el este o instituție (ved. *dhắrman-*, grec θέμις, a cărei rădăcină indo-europeană *$*dheH_1$*- se regăsește în numele *fețialilor* romani) de origine divină, și nu o creație umană; eternă (*dharma-* indian este caracterizat de *sanātana-*) și imuabilă, atât în forma, cât și în conținutul său. Căci în materie juridică se observă un primat al formei care se manifestă, în aceeași măsură, în procedură, fixată ca un rit religios. De aceea, forma și conținutul nu pot fi disociate nici aici și nu sunt distincte: o «judecată dreaptă» este o formulare pertinentă, așa cum trebuie să fie o formulă poetică:

Regele Lugaid Mac Con judecă un om a cărui oaie păscuse drobușorul reginei. Lugaid decise confiscarea oii, iar latura casei în care se găsea el s-a prăbușit la poalele colinei. «Nu, zice Cormac, tunderea oii va fi suficientă pentru a compensa pășunatul drobușorului, căci amândouă vor crește din nou.» Casa încetă să se dărâme. «Iată adevărata judecată, ziseră ei cu toții, făcută de fiul unui prinț adevărat»[4].

Prin urmare, judecată dreaptă care, la fel ca o formulă «bine potrivită», (p. 27), se bazează pe o riguroasă proporționalitate și care, ca și ea, posedă din acest motiv puterea

4. M. DILLON, N. K. CHADWICK, C. J. GUYONVARC'H, *Les royaumes celtiques*, p. 87. V. mai sus, p. 87.

magică a adevărului. O asemenea judecată arată că autorul ei, ca *artāvan* arian, «are adevărul în el».

II. Drept și religie

Ar fi un anacronism să vedem în drept opusul «laic» al religiei; *Mitra*-Contract nu este mai puțin «religios» decât *Varuṇa*-Jurământ. Dar, după o formulă brahmanică frecventă, *Mitra* este ziua, *Varuṇa* est noaptea: dreptul este fața «diurnă», noi am zice astăzi rațională, a raporturilor a căror față «nocturnă», misterioasă, o înfățișează religia. Nici nu vom considera instituțiile juridice pur și simplu un reflex al religiei: am văzut că, într-o largă măsură, concepțiile religioase reflectă dacă nu instituții, cel puțin tipare politice. Deci este mai corect să spunem că dreptul și religia sunt legate indisociabil, fără a încerca să le subordonăm una celeilalte. Noțiunile fundamentale precum familia, idealurile și valorile, tiparele de gândire precum tripartiția funcțională formează baza comună a dreptului și a religiei care sunt două expresii complementare ale ei. «Iată de ce, conchide Fustel de Coulanges, aceiași oameni erau și pontifi și jurisconsulți; drept și religie formau un tot»[5]. Și din acest motiv nu trebuie să operăm, nici pentru drept nici pentru cult (p. 95), cu o dualitate «public»: «privat», dar trebuie să distingem ceea ce e propriu fiecăruia din cele patru cercuri ale apartenenței politice. Între aceste patru «drepturi» nu există diferențe decât de ordin cantitativ: pe măsură ce ne îndepărtăm de

5. *La cité antique*, p. 219.

celula familială (**dom-*), găsim tot mai puține instituții. Nu există o diferență de natură: regele este «tatăl poporului», reprezentantul strămoșului eponim, așa cum capul familiei este tatăl sau bunicul membrilor care o compun.

III. Dreptul neamului

Este fondat pe concepția *trustee* definită la p. 41 și pe patriliniaritate: entitatea de bază nu este individul, ci neamul, filiația pe linie masculină.

A) Caracterul patriliniar al filiației la indo-europeni este atestat de toate mărturiile istorice. Vocabularul înrudirii confirmă aceste mărturii pentru epoca comună: termenii care indică înrudirea pe linie masculină sunt vechi și coincid de la o limbă la alta; nu și majoritatea celor care indică o înrudire pe linie feminină. Puținele urme de filiație matriliniară care se întâlnesc pe alocuri pot fi atribuite influențelor exterioare. Patriliniaritatea este ilustrată prin omologia între *sămânța* umană (de unde numele său) și sămânța vegetală, și prin asimilarea femeii cu un câmp. În *Eumenidele* lui Eschil, v. 606 și urm., Apolo o folosește ca argument pentru a nega orice înrudire fizică între fiu și mamă; argumentarea sa își găsește corespondentul în teoria indiană a seminței (*bīja-*) și a câmpului (*kṣétra-*).

B) *Legătură de sânge și legătură religioasă.* – Fustel de Coulanges a susținut că filiația nu se bazează pe o legătură de sânge, ci pe o legătură religioasă; bastardul tatălui nu aparține neamului, fiul emancipat încetează să-i mai aparțină,

fiul adoptiv intră în neam cu drepturi depline. Totuși, un copil substituit, chiar născut la vatra paternă și inițiat în cultul familial de tatăl său presupus legal, nu poate să-l celebreze în mod valabil. Înseamnă că legătura religioasă nu îi este deajuns. Substituirea unui copil este un dezastru pentru neam, al cărui cult este întrerupt fără știrea tatălui familiei. Cât privește adopțiunea, aceasta nu este decât un substitut al procreației; «a adopta, explică Cicero (*Pro domo*, 13.14), înseamnă a cere de la religie și de la lege ceea ce nu s-a putut obține de la natură». Adevăratul fiu este cel pe care o formulă tradițională despre care s-a scris mult[6], îl numește «*fiul genunchiului*», adică cel ce reunește legătura sângelui și legătura religioasă. Aici, încă o dată, religia consfințește, mai degrabă decât întemeiază, o instituție de natură politică: «tatăl», cap și reprezentant al familiei (**déms-póti-*), este și căpetenia religioasă și procreatorul. Din aceste principii decurg direct instituțiile neamului.

C) *Instituțiile neamului.* – Prima consecință a acestor principii este necesitatea imperioasă de a procrea fii legitimi; de unde dispozițiile legislative care tind să favorizeze fecunditatea, să interzică celibatul și să prevină substituirea de copii. O a doua serie de consecințe rezidă în regulile moștenirii: aceasta reunește indisociabil funcția de cap de familie, obligația de a asigura și de a perpetua cultul familial, transmiterea averii, indivizibilă și inalienabilă, a familiei, transmiterea relațiilor de prietenie, de ospitalitate, de intimitate cu cel

6. În ultimă instanță, P. THIEME, *KZ*, 66, 1939, p. 130-144.

dispărut, și mai ales, a «gloriei» sale (**kléwos-*). Toate aceste dispoziții decurg direct, după cum se vede, din concepția despre neam; altele decurg din principiul patriliniarității. În virtutea acestui principiu, în lipsa unui fiu, moștenitorul este cea mai apropiată rudă pe linie masculină sau *agnat*; de aceea ruda pe linie feminină, sau *cognat*, nu aparține neamului. Ea nu celebrează cultul acelorași strămoși; ea nu provine din aceeași «sământă». Căsătorindu-se, femeia abandonează cultul familial al tatălui său, pentru a-l adopta pe cel al soțului. Ea schimbă neamul în același timp în care schimbă și cultul, rupând orice legătură juridică și religioasă cu familia din care provine.

IV. Dreptul celor patru cercuri

1. Instituțiile familiei și ale tribului. – Familia (**dom-*) este forma tranzitorie a neamului veșnic; dreptul familiei se sprijină în întregime pe această bază.

Capul familiei are o autoritate totală și necontrolată asupra alor săi, pentru că este reprezentantul (**póti-*) legitim al unei entități *veșnice*, neamul, asupra căreia diferitele puteri exterioare *temporare* nu au, prin natura lor, nici o autoritate. Puterile sale îi permit să controleze cu eficiență continuitatea neamului pe toate planurile, asigurându-se de fidelitatea soției sale, veghind la educația copiilor săi, în special a fiilor care îi vor succeda și care, dacă au fost bine educați, vor menține cultele, tradițiile și onoarea neamului. Dar, dacă poate să-și emancipeze fiul sau chiar să-l vândă ca sclav, tatăl

de familie nu poate însă înstrăina o parte din averea familială. Fiul îi aparține lui, dar averea familiei aparține neamului; el nu este decât gestionarul ei. Solidaritatea familiei în materie penală este o altă consecință a aceluiași principiu. În interiorul familiei, capul de familie este singurul judecător; în raport cu exteriorul, este singurul ei reprezentant. El singur își asumă răspunderea actelor comise de un membru al familiei sale, doar el singur poate să exercite răzbunarea, să ceară compensație («prețul sângelui»), să cheme în judecată. Dispozițiile concrete variază de la un popor la altul și se schimbă cu timpul; dar, în ansamblu, familia indo-europeană este familia bunicului sau, ca *derbfhine* irlandeză, cea a străbunicului. «Marea familie» (*zadruga*) slavă adună în jurul «vetrei» sale pe toți descendenții aceluiași strămoș care trăiesc în sat, sub autoritatea unei căpetenii desemnate de predecesorul său sau alese. Familia armeană tradițională are o organizare asemănătoare. Dincolo de străbunic, «marea familie» se disociază, iar legăturile de cult slăbesc o dată cu depărtarea geografică: «Trebuie să se ofere apa și prăjitura funerară la trei (generații de strămoși); a patra este aceea care le oferă; a cincea nu are legătură cu ei»: aceasta este regula după *Legile lui Manu*, IX, 186. Pentru marea masă a oamenilor, amintirea nu urcă mai departe; dar pentru câteva familii ale căror strămoși și-au dobândit «gloria nepieritoare» amintirea este mai lungă: cea a gintei romane *Iulia* urcă dincolo de eroul eponim Romulus și de primul fondator Enea până la zeița Venus. Ginta romană este patriciană prin natură. De asemenea, γένος-ul grec este o instituție aristocratică,

iar partida democratică va încerca mereu să reducă importanța acesteia.

2. Instituțiile satului. – Acestea sunt cel mai puțin cunoscute: dacă, așa cum s-a presupus la p. 63, este vorba de o comunitate *locală* care reunește mai multe familii neînrudite, instituțiile care le conduc sunt de o natură cu totul diferită și privesc în esență regimul funciar. În acest domeniu nu putem face decât ipoteze legate de cea a unui habitat sedentar.

Modelul cel mai veridic este cel pe care l-a propus L. R. Palmer[7], cel al unei diviziuni între pământuri «comune» atribuite pentru o perioadă determinată membrilor grupului numit, după dialecte, **woyk-*,**dāmo-* sau **koymo-* și pământuri private, averi ereditare indivizibile și inalienabile ale unui neam nobil (germanic **aþala*,**ōþala*). Putem presupune că această unitate grupa familii (**dom-*) de oameni liberi (ved. *vaiśya-*, v. isl. *karl*) sub autoritatea unui **woyk-poti-*, senior al satului (lit. *viẽšpats*), care aparține clasei nobililor (ved. *kṣatriya*, v. isl. *jarl*): pentru această clasă, n-ar exista deci vreo unitate intermediară între familie și trib. De aceea termenul **woyk-* ține simultan de două sisteme (de unde denumirea *vaiśya*, «sătean», a membrilor castei a treia în India); ea este totodată un cerc de apartenență și o clasă funcțională.

3. Instituțiile tribului. – Existența unui rege, **rēg-*, «întruchipare a dreptății» este, cum am văzut (p. 74), incon-

7. *Achaeans and Indo-Europeans*, 1955.

testabilă, dar nu e posibil să o situăm cu certitudine în raport cu cele patru cercuri. Anumite popoare dau titlul de rege unor modești proprietari de sate (**woyk-poti*) precum *rí* irlandez sau βασιλεύς homeric; altele îl rezervă «șefului de stat», ca hitiții, sau preotului cultului național, precum Roma republicană. La arieni, regele pare să fi fost la început căpetenia celui de-al patrulea cerc, *dahyu* în iraniană, *arí* în vedică: regele vedic este numit «rege al *víś-*» sau «rege al *jána-*» (la plural). Ulterior, suveranul ahemenid va fi numit «rege al regilor» sau «rege al *dahyu*»; regele simplu este deci căpetenia unei *dahyu*. Dar trebuie să presupunem o ierarhie între regi: *samrā́j-* vedic, «rege al tuturor», este cu siguranță superior simplului *rā́j-*. Se pare că regele a fost ales de către căpeteniile marilor familii și probabil în sânul unei familii particulare. Regele vedic este alesul satelor (*víś-*); vechea monarhie germanică era electivă, iar monarhia hitită era și ea, înainte ca Telepinuš să fixeze regulile succesiunii. Irlanda păstrează amintirea unui procedeu divinatoriu destinat să desemneze viitorul rege. Poziția acestor regi aleși este în general slabă: regi-fetiș care sunt destituiți și trimiși la moarte când norocul îi părăsește, sau din momentul în care pretind să guverneze. «Cine te-a făcut rege?» îi amintesc feudalii care l-au ales, când el vrea să le impună autoritatea sa; căci ei înțeleg să rămână propriii lor stăpâni. Regii indo-europeni au încercat mereu să-și întărească puterea, să-și stabilizeze situația, să-și asigure succesiunea. Câțiva au visat o monarhie absolută, cum exista în întreg Orientul; unii au ajuns să o impună, dar în general pentru puțin timp, căci ea era în contradicție tota-

lă cu tradițiile și cu starea de spirit a națiunii. Treburile comune, care se reduc la celebrarea cultului național, la războaie externe și la litigii între două triburi, sunt orânduite împreună, pare-se, de către rege și un consiliu al nobilimii reprezentat în epoca istorică de *pankuš* la hitiți, de senat la romani și de βουλή la greci. Acest consiliu aplică legile (**lēg-*), dar nu le modifică, nu votează altele noi: legile sunt socotite veșnice și imuabile.

Capitolul V

Războiul

1. Armată de meserie sau națiune armată? – Unii autori au reținut, pentru perioada comună, modelul clasic al țăranului-soldat roman care lasă plugul pentru a lua sabia, sau al hoplitului grec, ale cărui idealuri, reguli de acțiune, comportament sunt identice cu cele ale unui cetățean așa cum este el în timp de pace și cum rămâne în timp de război: armata greacă are adunările sale deliberative; la Roma comițiile centuriate sunt adunarea soldaților grupați în centurii. Unitățile militare se suprapun peste unitățile etnice, peste cele patru cercuri și prelungirile lor istorice: «Grupează oamenii», îi recomandă Nestor lui Agamemnon, «după țară și după clan, pentru ca să fie clanul de ajutor clanului și țara țării»[1]. Aceeași este și baza organizării militare a germanilor. «Nici hazardul, nici o adunare întâmplătoare nu constituie escadronul sau colțul, ci familiile și rudele»[2]. Iar *dux* al germanilor, zice Tacit, ales în virtutea valorii sale, în timp ce regele este ales datorită viței sale nobile, este omologul «că-

1. *Iliada*, 2, v. 262-263.
2. TACIT, *Germania*, 7.3.

peteniei de armată» miceniene (λᾱϝαγετᾱς). *Germania* lui Tacit ne oferă o imagine a unei «națiuni armate» în care «treburi politice sau treburi private, ei nu fac nimic fără să fie sub arme»[3]. Așa cum hoplitul grec rămâne un cetățean în timp de război, germanul rămâne un soldat în timp de pace. Prin opoziție, societatea ariană comportă o castă războinică, armată de meserie (de unde numele său avestic de *raθaēštar-*, «luptător din car» și, în același timp, aristocrație conducătoare (de unde numele său indian de *kṣatríya-*, «om al puterii»). Această observație conduce la soluționarea problemei: există la indo-europeni o aristocrație a cărei ocupație principală este războiul[4]; această aristocrație a marcat profund regimurile politice care i-au succedat. Germania veche oferă o imagine a unei «națiuni armate» pentru că, cel puțin pentru Tacit, ea se reduce la aristocrația sa războinică; de asemenea, în Galia, după mărturia lui Cezar, masa producătorilor pe care el o numește plebe nu înseamnă nimic în viața politică. În Grecia, armata e aceeași cu cetatea, dar cetatea nu e aceeași cu totalitatea populației: numeroși cetățeni sunt neproductivi, mulți producători nu sunt cetățeni. Distanța între cele două tipuri de organizare militară este deci mai mică decât pare, dacă le luăm în considerare la începuturile lor: războiul este inițial chestiunea unui număr limitat de «specialiști» care nu au altă ocupație profesională; a unei armate de meserie, sau mai degrabă a unei «armate din naștere». Dar cum această aristocrație războinică reprezintă elementul constitutiv al

3. *Idem*, 13.1.

4. Ea se exprimă în epitetul tradițional **nr̥-gʷʰén-* «omorâtor de oameni», SCHMITT, *Dichtung*, v. mai sus, p. 25.

cetățenilor, al statelor epocii istorice, putem vorbi foarte bine și despre «națiune armată».

2. Concepția despre război. – În viața societății indo-europene, războiul este o stare normală; aceasta este ocupația obișnuită a aristocrației. Sezonul războaielor începe primăvara și nu se sfârșește decât o dată cu venirea verii, cel puțin dacă nu intervine un tratat sau o pace. Se poartă război din diverse motive: pentru a cuceri teritorii noi («spațiul larg», «spațiul pentru viețuire» din *Veda*); pentru a apăra pământul natal, precum galii lui Vercingetorix; pentru a răzbuna o ofensă, precum aheii la Troia; pentru a-i menține pe vasali la datorie, precum regii hitiți; pentru a reprima revolte, precum ahemenizii. Dar, înainte de toate, pentru a dobândi averi: expedițiile vikingilor nu au alt scop. Cântată de poeți, victoria conferă războinicului «gloria nepieritoare». În afara războiului extern împotriva «barbarilor», ei poartă adesea război între ei: războaie între triburi la celți, războaie între cetățile grecești pentru hegemonie, războaie între clanurile ariene. Chiar și când se constituie statele se întâmplă ca unele triburi să ducă războaie «private», uneori în beneficiul statului, ca *gens Fabia* la Roma. Intern sau extern, și oricare ar fi cauzele și scopurile sale, războiul este înainte de toate un joc ai cărui arbitri sunt zeii. Ca și imnul și sacrificiul, ca și procedura juridică, războiul se face *în forme*: el se declară solemn, după un ritual care are ca scop să-i ia pe zei ca martori ai îndreptățirii sale și de a atrage mânia lor asupra adversarului. Zeii acestuia sunt «chemați», adică rugați să schimbe tabăra[5]. Desfășurarea războiului este supusă unor reguli bine

5. G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaique*[2], p. 425-431.

stabilite: victoria constă în «a zdrobi rezistența» (ved. *vṛtrám tṝ-*), nu în a distruge adversarul. Hotărârea poate fi deci obținută într-o singură luptă, a cărei amplasare, de asemenea, poate să fi fost aleasă de comun acord și care, uneori, se limitează la un număr determinat de luptători, ca Horații și Curiații, sau la o înfruntare între comandanți. Nu se acceptă lupta atunci când semnele prevestitoare sunt defavorabile; când bătălia ia o întorsătură proastă, fuga nu are nimic dezonorant, de vreme ce ea înseamnă o recunoaștere a faptului că zeii sunt potrivnici. Dușmanul învins este împrăștiat dacă cedează; o ciudată practică simbolică îl asimilează cu vitele[6]. Cel învins recunoaște în înfrângerea sa hotărârea zeilor; învingătorul nu se va teme de o rebeliune. Ne aflăm la antipodul războiului de exterminare, așa cum îl practicau alții. De aceea popoarele indo-europene i-au catalogat ca perfizi pe cei care ignorau sau refuzau acest cod de luptă: Cartagina a fost distrusă drept pedeapsă pentru a sa *fides punica*.

3. **Lupta.** – În acest domeniu, ca și în altele, suntem mult mai bine informați despre concepții decât despre realități.

A) *Tactică și armament.* – Poeții rețin în primul rând isprăvile individuale care îl ridică pe erou deasupra obișnuitului și îi asigură «gloria nemuritoare». De aceea povestirile de luptă se rezumă în esență la un șir de dueluri cu înfruntarea uneori dintre un erou și o masă de dușmani cărora le blochează trecerea sau pe care îi masacrează. Pentru a realiza asemenea isprăvi, eroul trebuie să dispună, înainte de toate, de protecția zeilor care îi induc «nebunia» războinică, exalta-

6. H. SCHARFE, *JIES*, 6, 1978, p. 211 și urm.

rea *ménos-ului care înzecește forța fizică. Pentru a atinge această stare de transă, carisma războinică pe care o are din naștere trebuie consolidată și cultivată printr-o inițiere ale cărei câteva aspecte le întrevedem: tinerii nobili puteau intra în societățile secrete practicând o inițiere războinică ce cuprindea ceremonii cu instrumente zgomotoase, măști și manechine, și practicând uneori chiar licantropia: se semnalează în unele locuri societăți de vârcolaci; lumea nordică are un echivalent al acestora în luptătorii săi cu piele de urs, numiți *bersekir*. Acești luptători dobândesc cruzimea animalului cu care se identifică în stare de transă; lipsiți de arme de apărare, ei se comportă în luptă nu ca niște soldați, ci ca niște animale sălbatice. Se pare totuși că această formă spectaculoasă a funcțiunii războinice n-a deținut decât un loc restrâns: scurte asalturi, intervenții, ambuscade și orice acțiune care necesita promptitudine, agilitate și privire ageră – calități tradiționale ale războinicului de elită[7]. Dar isprăvile individuale ale eroilor n-au fost niciodată îndeajuns pentru a asigura victoria, și o concordanță formulară pare să păstreze amintirea unei practici a «liniei de bătaie» în care combatanții se află ca într-o falangă, cot la cot[8]. Există și o mărturie formulară[9] care atestă utilizarea calului în luptă, **ekwo- wīro-*, compus care desemnează «carul de luptă» (se știe de altfel că înființarea cavaleriei este recentă). Mai multe formule amintesc calitatea primă a calului, rapiditatea sa[10]. Ne imaginăm cu

7. G. DUMÉZIL, *Heur et malheur du guerrier*, *passim*.
8. R. SCHMITT, *Dichtung*, §245-250, citează această apropiere, dar nu o reține.
9. R. SCHMITT, *Dichtung*, §442. V mai jos, p. 135.
10. R. SCHMITT, *Dichtung*, §501.

ușurință avantajul pe care a putut să-l confere calul față de adversarii care nu-l utilizau: mobilitatea pe care le-o oferă le permite să atace prin surprindere, să concentreze rapid trupe într-un anume punct și astfel, conform idealului eroic, să învingă un dușman superior în număr. Dar nu putem stabili dacă luptau în car, ca indienii și iranienii, sau dacă, precum luptătorii homerici, utilizau carul doar pentru a se deplasa. Nu putem să ne pronunțăm cu certitudine nici asupra armamentului utilizat: probabil săbii, securi și sulițe, ținute în mână sau azvârlite. O formulă poetică fixează imaginea arcașului care se pregătește să tragă «cu săgeata în mână».[11]

B) *Funcțiunea a treia în luptă.* – Povestirea irlandeză a celei de-a doua bătălii a lui Mag Tured arată că lupta mobilizează funcțiunea a treia: fierarul, meșteșugarul, dulgherul furnizează armele de luptă și le repară; medicul îi îngrijește pe răniți, paharnicii dau de băut luptătorilor. G. Dumézil a observat că în mitologie zeul războinic își va reface forțele după încercare în preajma divinităților funcțiunii a treia[12]: transpunere mitică a acestui ansamblu de fapte.

C) *Prima funcțiune în luptă.* – Arbitrată de zei, lupta privește și prima funcțiune: în a doua luptă a lui Mag Tured intervin și vrăjitorii care reduc o parte din forța dușmanilor, druizii care le azvârlu nori de foc, poetul care le trimite satire și descântece etc. Se întâmplă ca funcțiunea întâi să ia parte activă la luptă, în care ea aduce contribuția factorului irațional (noi am zice astăzi psihologic) care să fie hotărâtoare. Cei

11. R. SCHMITT, *Dichtung*, §357-358.
12. *Heur et malheur du guerrier*, p. 47.

vechi au înțeles foarte bine importanța intimidării. De pildă *Harii* germanici își iau înfățișarea înfricoșătoare a unei «armate de strigoi» («scuturi negre, trupuri pictate»), deoarece, conchide Tacit (*Germania*, 43), «în orice luptă, ochii sunt învinși cei dintâi». Un mare număr de mărturii și mai multe concordanțe formulare atestă practica mimicii destinată să impresioneze adversarul. Horatius Cocles chiorul își încremenea dușmanul cu privirea îngrozitoare a ochiului său unic; iar Mucius Scaevola ciungul, ca și omologul său nordic, zeul Tyr, practică ceea ce noi am numit intoxicare și dezinformare. Istoria Chiorului și a Ciungului arată, zice G. Dumézil, «cu ce mijloace, semne, avantaje și riscuri particulare operează magicianul și juristul când se substituie celui puternic, războinicului, pe care circumstanțe excepționale, în special dușmani de neînvins îi fac incapabili»[13]. Această implicare a primei funcțiuni în război dă seamă de «alunecările funcționale» observate în cazul unor zei precum Mithra avestic și zeii nordici Tyr și Odin (p. 101). Odin este zeul *bersekir*-ilor, iar omologul său german Wotan «vânătorul negru» (p. 112) conduce vânătoarea fantastică, vestigiu mitic al ritualurilor cu măști ale confreriilor secrete de tineri războinici. Toate aceste practici comportă un risc important: grupul de druizi și de femei care încearcă să-i impresioneze pe romani cu torțe și blesteme experimentează o asemenea situație[14]; dar, când reușesc, aceste practici realizează pe deplin idealul eroic de a triumfa singur sau cu oameni puțini asupra unui adversar

13. *Heur et malheur du guerrier*, p. 49.
14. F. Le Roux, C. J. Guyonvarc'h, *Les Druides*², p. 29.

superior în număr: dovadă manifestă a valorii eroului și a protecției din partea zeilor.

D) *Funcțiunea a doua în luptă.* – Dar lupta este, înainte de toate, domeniul de activitate al funcțiunii a doua. Ori, cum am văzut în capitolul despre religie (p. 98), ea este adesea întruchipată de două personaje antitetice, dintre care unul este brutal și nechibzuit, celălalt «cavaleresc» și măsurat. Războinicul brutal este simbolizat de vânt (*Vāyu*) în lumea indo-iraniană; dar zeii vedici Marut, zei ai vijeliei și ai furtunii, au devenit auxiliari ai lui Indra. Acțiunea «măsurată», «tehnică» a acestui zeu se exprimă în legătura sa cu Ṛbhu, corespondenții indieni ai Elfilor germanici. Același contrast între măsura (eficientă) și lipsa de măsură (ineficientă și, pe deasupra, detestabilă) se manifestă în lumea greacă prin cuplul antitetic Atena (luptătoare și tehniciană) – Ares. Acest contrast se vede în cuplurile umane care, în epopee, transpun cuplurile divine ale mitologiei: astfel sunt Arjuna și Bhīma în Mahābhārata, iar în epopeea armeană, Sanasar și Balthasar[15]. Contrast pe care trebuie să-l deosebim de cel dintre războinicul obișnuit și războinicul inițiat, cuplu pe care în lumea nordică îl patronează Thor și Odin.

15. CH. DE LAMBERTERIE, *Etudes indo-européennes*, 4, ianuarie 1983, p. 7 și urm.

Capitolul VI

Producție și reproducție

Funcțiunea suverană și cea războinică aparțin sferei calității, deoarece se sprijină pe un număr restrâns de oameni ai elitei, **néres*. Cu funcțiunea a treia, care cuprinde producția, reproducția, sănătatea, bunăstarea, abordăm domeniul cantității: ea privește masa de **wĭro-*, «oameni de rând», și belșugul de bunuri materiale. Noțiunea de cantitate se exprimă în indo-europeană prin **reH₁i-*, care nu desemnează doar «bogăția», ci mai general «numărul» (este un derivat de la **reH₁-* «a număra», «a calcula», lat. *rēri*); expresia vedică *rayi- vīravat-* înseamnă «numărul mare de oameni de rând». Cum a arătat C. Watkins[1], plecând de la o formulă hitită, indo-europenii repartizau acest domeniu în grupe binare, între care cea mai vestită este formula **wĭro- péku-* «oameni (de rând) și animale, desemnând totalitatea bunurilor. La rândul lor, animalele», reprezentate în această formulă prin **péku-*, se subîmpart în «animale mari» (cai, bovine) și

1. *Hethitisch und Indogermanisch*, hsg. von E. NEU u. W. MEID p. 269-287.

«animale mici» (ovine și caprine). Această clasificare moștenită trasează planul capitolului.

1. Numărul mare de oameni. – A) *Fecunditatea.* – Am văzut în mai multe rânduri locul pe care îl deține neamul în preocupările indo-europenilor: garanție a supraviețuirii, suport al gloriei postume, este și în această lume baza puterii și a asigurării unei bătrâneți onorabile și ferite de griji. De unde urările și rugăciunile pentru un neam numeros. Aceasta este și o necesitate pentru grup, de unde dispozițiile care tind să favorizeze fecunditatea, să descurajeze celibatul, să reprime avortul și homosexualitatea.

B) *Sănătatea.* – Sănătatea constituie o preocupare importantă: reprezentanții divini ai funcțiunii a treia în panteonul vedic sunt gemenii doctori *Aśvin*. Iar unul dintre domeniile celui de-al «treilea suveran» reprezentat în India de *Aryamán* este asanarea. Se urează viață lungă («o sută de ierni») și integritate psihică: din aceste două urări reforma zoroastriană a obținut două entități care în sistemul nou țin locul Aśvinilor: *Haurvatāt-*, «Integritate», și *Amərətāt-*, «Viață-fără-de-moarte». E. Benveniste a arătat[2] că exista, la indo-europeni, o adevărată *doctrină medicală*, care se articula, ca atâtea alte concepții, pe schema trifuncțională: se distingea o medicină a apelor și a plantelor, o medicină a cuțitului și o medicină a formulei, socotită forma cea mai nobilă, de vreme ce ea este cea care ține de funcțiunea întâi. Este vorba fără

2. *RHR*, 130, 1945, p. 5-12; idee preluată, extinsă și confirmată de J. PUHVEL, *Indo-European and Indo-Europeans*, p. 369-382.

îndoială despre *descântece*, din care avem numeroase exemple la dată istorică, și dintre care unele reprezintă concordanțe formulare care își au originea în perioada comună. Dar este vorba și despre formule tehnice ale artei medicale pe care viitorul doctor trebuia să le învețe pe dinafară, ca în medicina indiană tradițională. Căci practica medicală indo-europeană desemnată prin rădăcina **med-*, «a măsura», «a lua măsuri potrivite», nu se limita la descântece și la practici magice. Pentru doctor, ca și pentru cel ce guvernează (a cărui activitate o denotă tot **med-*), ca și pentru jurist și poet, problema principală este găsirea formulei «juste», «potrivite». Cum este vorba de îngrijirea ființei în totalitatea sa indivizibilă dar care se repartizează, am văzut (p. 39 K) în trei funcțiuni, medicina reflectă articularea obiectului la care ea se aplică.

2. Animalele domestice și creșterea lor. – A) *Porcul.* – În vechea Romă, amintește Ovidiu, *Faste*, 6, 169 și urm., oamenii «prețuiau porcul, un porc tăiat le marca zilele de sărbătoare»; și la celți porcul era animalul domestic prin excelență; «bucata eroului» (p. 25) era un jambon. Cum India vedică nu cunoaște porcul domestic, s-a crezut că nici indo-europenii nu-l cunoșteau și că **sū-* nu desemnează decât mistrețul; dar E. Benveniste a demonstrat că acest termen se aplică și porcului domestic, atâta timp cât **porko-* desemnează purcelul[3]. Cum s-a demonstrat, apoi, că acest termen își are și el originea în epoca comună, este limpede că indo-

3. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 1, cap. 1.

europenii au practicat creșterea porcului, ceea ce concordă cu locul pe care îl deține în lexicul și în cultura lor stejarul, pentru care se reconstruiesc mai multe nume; unul dintre ele, **pérk-u-*, «arborele lovit de trăznet», este legat de un important mit cosmogonic (p. 48).

B) *Bovinele.* – Și bovinele ocupă un loc important în viața indo-europenilor, prin produsele lor, lapte, piele și carne, precum și prin munca pe care o prestează.. Mai multe formule atestă acest lucru, cum sunt cele care aseamănă legătura conjugală cu un atelaj de boi. Creșterea bovinelor este un izvor de bogăție; paza turmelor de boi și expedițiile de jaf dețin un loc important între ocupațiile războinicului.

C) *Calul.* – Indo-europenii au cunoscut calul, pe care-l numesc **ekwo-*; compusul formular **ekwo-wīro-*, «oameni și cai», care desemnează carul de luptă arată că este vorba de calul domestic. Faptul a avut importanța sa pentru localizarea habitatului lor[4]. Iar dacă, așa cum se pare, sensul prim al rădăcinii care desemnează domesticirea *$demH_2$-, este «a constrânge» (hititul *damaš-*), putem presupune că ea se aplica la început dificilei domesticiri a calului sălbatic.

D) *Ovine și caprine.* – Animalul cu lână se numește **péku-*; în pofida obiecțiilor lui E. Benveniste, apropierea tradițională de rădăcina **pek-* trebuie să fie menținută: acesta este «animalul *de la care se smulge lâna*»; lâna tunsă se numește «ceea

4. Despre introducerea calului domestic în Europa, vezi S. BÖKÖNYI, *JIES*, 6, 1978, p. 17-76.

ce se smulge» (**pék-e/os-*), iar lâna de pe animal «ceea ce se trage» (**wl̥Hnā-*). Doar pornind de la **wī̆ro-peku-* «oameni, animale mici etc.», **péku-* a căpătat sensul de «animale» în general, de vreme ce în această expresie se găsesc reprezentate nu numai ovinele și caprinele, ci și vitele mari. Prin extensie, acest termen desemnează bogăția în numerar, când a apărut folosirea ei; dar ea n-a desemnat niciodată celelalte forme ale averii mobiliare.

E) *Câinele* (**kwen-*) este folosit pentru paza animalelor mici (**péku ser-*)[5]. De unde, probabil, numele său[6].

F) Creșterea păsărilor de curte n-a lăsat deloc urme în vocabular; numele gâștii **ghans*, ca și cel al raței, **anHt-*, se aplică la început animalului sălbatic.

G) Mierea de la albinele sălbatice se recolta din arbori scorburoși, pentru a o consuma, ca și pentru a obține din ea o băutură fermentată, hidromelul, **médhu-*.

3. Agricultura. – Multă vreme s-a crezut că indo-europenii practicau doar creșterea animalelor și nu cunoșteau agricultura, a cărei terminologie părea limitată la țările Europei; acesta este, într-adevăr, cazul unor termeni importanți, precum verbul «a ara», **ar*H_3-; totuși, rădăcina care înseamnă «a semăna», **se*H_1-, al cărei sens inițial este «a afunda», se regăsește în numele indian al «plugului», *sī́ra-*, și în cel al «brazdei», *sītā-*. Deci nu trebuie să presupunem că

5. R. SCHMITT, *Dichtung*, §536.
6. Osthoff, *Par.* I, p. 199 și urm., <**pku-on-*.

indo-europenii nu cunoșteau agricultura. Dar practicarea sa pare să fi fost limitată. Nu se pot determina speciile pe care le cultivau; termenul **yéwo-* pare să aibă valoarea generică de «cereale». Se reconstruiesc, de asemenea, verbe care semnifică «a zdrobi grăuntele», «a măcina» și numele «morii». Un singur nume de pom fructifer, cel al «mărului», este atestat, dar numai în limbile Europei nordice și vestice. Carnea și lactatele trebuiau să ocupe un loc preponderent în alimentație, dar nici vegetalele, cerealele și probabil fructele nu erau absente. Sarea era cunoscută.

4. **Industria.** – Indo-europenii practicau olăritul[7], desemnat prin rădăcina **dheygh-* (lat. *fingere*), decorau ceramica prin incizie (**peyk-*); prelucrarea metalelor prețioase, prin baterea cu ciocanul; prelucrarea la cald a aramei, al cărei nume **áyes-* se poate interpreta ca «ceea ce se încălzește». Se practica torsul lânii (**sne*H_1-), țesutul (**webh-*) lânii sau al inului, cu ajutorul unui război de țesut vertical (**sté*H_2*mn-*), și cusutul (**syū-*)[8]. Prelucrarea lemnului este desemnată prin rădăcina **tek*^{s}-, care pare să fi desemnat la început niște ornamente împletite, înainte de a se aplica fie asamblării (în șarpantă și în tâmplărie), fie împletitului, apoi țesutului (lat. *texere*). Lemnul servește la construirea carului (**rót*H_2*-o-* «ceea ce are roți»: prin opoziție cu sania?), a corabiei (**nāw-*), a armelor și uneltelor și a casei.

7. La început fără a folosi roata, de unde desemnarea sa printr-o rădăcină care înseamnă și «a tencui», **dheygh-*.

8. Asupra problemei, vezi E. J. W. BARBER, *JIES*, 3, 1975, p. 294-320.

5. Locuința. – Practicarea agriculturii și creșterea porcilor depun mărturie în favoarea unei locuințe relativ sedentare, ceea ce concordă cu interpretarea dată mai sus numelui «familiei» (**dom-*) și celui al «satului» (**woyk-*) (p. 63). Putem presupune că aveau construcții pe stâlpi de lemn înfipți în pământ, de unde numele latin al «zidului» **moyro-*, de la rădăcina **mey-* «a înfige, a fixa»; interstițiile erau astupate cu tencuială de lut, cum amintește denumirea greacă a «zidului», τεῖχος, care provine de la rădăcina **dheygh-* (care desemnează și munca olarului). Am putut vedea că **woyk-* sugerează un habitat grupat în «sate», loc împrejmuit de o palisadă; dar orașul nu este cunoscut: strămoșul denumirii grecești a «orașului», *$pl̥H_1(i)$-, desemnează o «cetate», o «mică fortăreață», construită pe o ridicătură (*plH_1-, «a vărsa») de pământ. Comparând casa homerică cu cea islandeză, L. R. Palmer consideră că unele particularități ale sale (mai ales μέγαρον-ul săpat în pământ) își au originea în epoca comună.

Capitolul VII

Patria primitivă a indo-europenilor

Cu acest capitol se schimbă însuși obiectul studiului nostru: nu mai este vorba despre reconstrucția unei *culturi virtuale*, în afara spațiului și a timpului, utilizând metode ale paleontologiei lingvistice, ci de identificarea unui *popor real*, care a trăit într-un timp și într-un spațiu pe care trebuie să le determinăm. Pentru a reuși într-o asemenea întreprindere, trebuie să asociem metodele și rezultatele preistoriei și antropologiei fizice cu cele ale lingvisticii. Două tipuri de apropiere sunt posibile pentru a realiza această colaborare: putem pleca de la examinarea diverselor așezări preistorice și să ne punem întrebări în legătură cu limba și cultura populațiilor cărora le aparțin; de asemenea, putem pleca de la limba și cultura reconstruite pentru a le situa în spațiu și timp. Două demersuri la fel de necesare, dar care prezintă aceeași dificultate, aceea de a îmbina discipline ale căror tehnici, metode și chiar obiect sunt diferite. Aceasta nu este totuși o întreprindere lipsită de sorți de izbândă: putem, spre exemplu, să ne întrebăm ce limbă vorbeau oamenii din La Tène (civilizația vârstei a doua a fierului) și să răspundem fără ezitare că ei vorbeau celtica. Iar dacă urmărim să situăm celtica în secolul

al IV-lea î.Hr., putem afirma, fără teama de a ne înșela, că cel puțin o parte a vorbitorilor ei se situează în La Tène. Iar acest lucru concordă cu corelarea celților latenieni cu o civilizație a primei vârste a fierului, cea a Hallstatt-ului[1]. Punerea în relație a limbilor, a etniilor și a siturilor preistorice nu este deci o problemă de nerezolvat, și cu atât mai puțin o falsă problemă. Conform demersului urmat până aici, vom pleca de la date lingvistice pentru a pune trei întrebări fundamentale: Când au format indo-europenii o unitate? Unde se situa comunitatea lor? Cine erau ei?

I. Datarea comunității indo-europene

Paleontologia lingvistică permite situarea comunității indo-europene în timpul, sau mai exact, în istoria tehnicilor. Doi termeni, **ákmen-* și **áyes-*, furnizează din acest punct de vedere indicații precise, dacă luăm în considerare modul lor de formare: **ákmen-*, care desemnează atât «nicovala» cât și «piatra», este derivatul în **men-* al rădăcinii **ak-* «ascuțit», «ascuțime»; acest substantiv nu s-a putut forma decât într-o civilizație în care nicovala este «ceea ce servește la ascuțit», iar piatra «ceea ce se ascute»[2]. Este vorba în mod necesar de un stadiu vechi al neoliticului, în care ascuțirea metalului nu este încă practicată, căci altfel nu s-ar fi putut ca piatra să fie denumită în acest fel. Numele «aramei», apoi al «bronzului», **áyes-*, fixează limitele perioadei comune. Derivat în *-*e/os-*

1. V. KRUTA, *Les Celtes* (col. «Que sais-je?»), p. 63.
2. *L'indo-européen*, p. 57.

(deci cu valoare medio-pasivă) de la o rădăcină **ay-*, «a aprinde focul», «a încălzi», acest substantiv denumește arama drept «metalul care se prelucrează la cald»; el trimite deci la cea de-a doua perioadă a metalurgiei aramei, cea în care metalul este încălzit, înainte de a fi bătut cu ciocanul pentru a fi întărit. El a putut continua să desemneze arama încălzită până la topire, apoi bronzul, care nu diferă la început de aceasta decât prin aditivii săi (arsenic, apoi etan) și chiar fierul, a cărui denumire este recentă în toate limbile indo-europene. Dacă am accepta că celălalt nume al «aramei», **rowdho-*, provenea de la rădăcina **rewdh-*, cu sensul de «roșu», ar trebui să vedem în **áyes-* o denumire a «bronzului», pe care culoarea sa îl diferențiază de aramă. Dar acesta este probabil un cuvânt împrumutat, care nu indică nimic de acest fel. Vom situa deci în cuprolitic stadiul terminal al comunității, ale cărei începuturi urcă cel puțin până într-o perioadă veche a neoliticului.

II. Centrul de răspândire a indo-europenilor

Mai rămâne așadar să alegem dintre diferitele așezări cuprolitice cunoscute pe cele care pot să fi constituit centrul de răspândire al indo-europenilor, adică ultimul lor habitat comun.

1. Regiuni excluse. – Datele paleontologiei lingvistice ne îngăduie să excludem toate regiunile cu climă caldă și, în special, regiunile mediteraneene a căror vegetație specifică este total absentă din lexicul indo-european. Regiunile cele

mai nordice precum Scandinavia, și cele mai estice precum nordul Rusiei, sunt excluse de la «linia fagului»[3]. Europa occidentală nu a cunoscut arama decât târziu, iar arama sa provine din Spania, regiune exclusă din pricina climei sale. Datele paleontologiei lingvistice sunt adesea confirmate de tradiție: Vedele și Brahmanele menționează invazia ariană în India, iar istoria mitică a Irlandei cunoaște șapte valuri de invadatori. Totuși, nu putem să ne încredem orbește în mărturiile lor: legenda troiană a originilor Romei este la fel de puțin fondată ca și mitul grec al autohtoniei. Ținând cont de toate aceste observații, alegerea se limitează la Europa centrală și nordică (fără Scandinavia) și la sudul Rusiei.

2. **Așezările posibile.** – A) *Europa centrală*. – În mileniul al V-lea, o civilizație neolitică, ce cunoștea de timpuriu prelucrarea aramei[4], se extinde în Europa centrală și în Balcani. Ea «se prezintă sub un aspect extraordinar de omogen pe vastele teritorii care se întind de la valea Rinului până în Ucraina occidentală; i s-a dat numele de «lineară», după decorul preferat al ceramicii sale»[5]. Datorită civilizației materiale și ecologiei, ca și datorită caracterului migrator al populației sale, acest ansamblu de așezări s-ar potrivi de minune celor pe care îi presupunem a fi indo-europeni; de fapt, unii autori l-au reținut, mai ales P. Bosch Gimpera[6]:

3. În legătură cu această problemă controversată, vezi, în ultimă instanță, P. FRIEDRICH, *Proto-Indo-Europeans Trees*, p. 106 și urm; *Indo-European and Indo-Europeans*, p. 22-23.
4. S. MILISAUSKAS, *European Prehistory*, p. 147.
5. G. BAILLOUD, *in* A. LEROI-GOURHAN, *La préhistoire*[2], 1977, p. 176.
6. *Les Indo-Européens*, 1961, p. 265.

«Agregarea care va duce la formarea popoarelor indo-europene se manifestă în centrele neolitice, probabil în mileniul al V-lea. Acest rol a fost jucat, probabil, de grupurile etnice din centrul Europei. Unul dintre acestea a fost cel al Cehoslovaciei și al regiunilor învecinate, în care ia naștere cultura danubiană.»

Acesta va fi deci și leagănul originar și centrul de răspândire. Dar egalitarismul social pe care-l reflectă așezarea și mormântul, ca și absența trăsăturilor războinice, îi apropie pe danubieni de «vechea Europă» balcanică vizibil neindo-europeană, chiar și numai prin cultul marii zeițe-mamă.

Totuși, această ipoteză a fost reluată de Diakonoff, *JIES*, 13, 1985, p. 142, care consideră că «centrul ariei indo-europene comune era o parte a Balcanilor și a Carpaților, de exemplu lângă Porțile de Fier ale Dunării».

B) *Europa septentrională*. – Aproape toți autorii sunt de acord în a-i recunoaște pe indo-europeni în păstorii războinici purtători ai culturii ceramicii decorate cu șnurul și ai securilor de luptă, caracterizați, printre altele, de mormintele lor individuale sub un tumul circular. Îi vedem extinzându-se în toată Europa de nord, paralel cu purtătorii culturii paharelor campaniforme, «de la Rin la cursul superior al Volgăi și din Finlanda până în Alpi și Carpați»[7], la sfârșitul mileniului al III-lea. Dar aceasta este o localizare mult prea imprecisă și o dată prea târzie pentru a furniza centrul de răspândire cercetat. Asupra originii acestei civilizații au fost

7. S. MILISAUSKAS, *European Prehistory*, p. 183.

formulate două ipoteze: s-a văzut în ea «reconvertirea la pastoralism»[8] a populațiilor locale sau «intruziunea unei civilizații mai pastorale»[9] venite din sudul Rusiei.

Prima ipoteză a fost preluată recent de L. Kilian, care leagă civilizația ceramicii cu șnur din mileniul al III-lea de cea a paharelor în formă de pâlnie din mileniul al V-lea și, prin ea, de mezoliticul Europei nordice (culturile Ertbölle și Ellerbek, care continuă Maglemose). Nu e posibil să ne pronunțăm asupra caracterului indo-european al unei civilizații mezolitice: caracteristicile așteptate pentru o populație indo-europeană îi lipsesc în mod firesc. Dar civilizația paharelor în formă de pâlnie corespunde cu imaginea pe care ne-o indică tradiția și paleontologia lingvistică: găsim aici atât creșterea animalelor, cât și agricultura, calul, carul, securea de luptă, așezări fortificate și trăsăturile unei societăți ierarhizate.

C) *Sudul Rusiei.* – a) Originea orientală a poporului purtător al culturii ceramicii cu șnur a fost susținută, din 1890, de către O. Schrader[10]. În lumina rezultatelor obținute în urma cercetărilor efectuate apoi în această regiune, M. Gimbutas a confirmat această ipoteză într-o carte[11] și într-o serie de articole[12].

8. G. BAILLOUD, *in* A. LEROI-GOURHAN, *La préhistoire*², p. 179.
9. G. BAILLOUD, *ibid.*, p. 183.
10. *Prehistoric antiquities of the Aryan peoples*, transl. by F. JEVONS, 1890.
11. *The Prehistory of Eastern Europe*, 1956.
12. *Indo-European and Indo-Europeans*, p. 155-197; *JIES*, 1, 1973 și anii următ.

b) *Așezările cuprolitice din Rusia de Sud*. – După M. Gimbutas[13], există o continuitate între civilizația de la Srednij Stog II, al cărei început îl situează pe la 4400 («Kurgan I») iar sfârșitul pe la 3400 («Kurgan II»), cea de la Usatovo-Mikhajlovka («Kurgan III», 3500-2900) și cea de la Jamna («Kurgan IV», mileniul al III-lea). Aceste civilizații au fost denumite după moda mormintelor caracteristice ale mai multora dintre ele, tumulul rotund (rus. *kurgán*), care se regăsește la purtătorii culturii ceramicii cu șnur. Dar ele au în comun mai multe elemente pe care paleontologia lingvistică ne permite să le atribuim indo-europenilor:

«O societate patriarhală, un sistem de clase, existența unor mici unități tribale conduse de căpetenii puternice, o economie preponderent pastorală care include creșterea cailor și agricultura, trăsături arhitecturale precum colibele mici rectangulare pe stâlpi de lemn, subterane sau la suprafața pământului, satele mici și fortărețele masive, o ceramică grosieră nepictată, decorată prin imprimare sau incizare, elemente religioase care indică un zeu Cer/Soare și un zeu Tunet, sacrificii de cai și culte ale focului»[14].

Putem verifica ușor că fiecare dintre aceste trăsături au fost atribuite indo-europenilor, în paginile anterioare, pe temeiuri cu totul diferite. Trei valuri de invadatori ar fi plecat din această regiune; primul către 4400-4300, ar fi pricinuit distrugerea culturii Karanovo VI (Bulgaria) și ar fi coexistat cu Cucuteni A (Moldova) – Tripolje B 1 (Ucraina) înainte de

13. *JIES*, 5, 1977, p. 277 și urm.
14. M. GIMBUTAS, *JIES*, 2, 1974, p. 293.

a introduce în Europa de Nord ceramica cu șnur și securile de luptă. Totuși, arheologii nu sunt întru totul de acord asupra cronologiei diverselor așezări cercetate, nici asupra filiației lor, nici măcar asupra legăturilor acestora cu ceramica cu șnur[15].

c) *Migrația arienilor.* – E probabil ca arienii să fi plecat din așezarea de la Jamna în bazinul Volgăi, *Raŋhā* din *Avesta*, care se aruncă în marea *Vouru.kaša* (Caspică). Încă de la sfârșitul mileniului al III-lea apare la Tepe Hissar (Turkmenistan) o ceramică neagră fără decor, asociată unor idoli feminini în formă de vioară și mai ales cu arme de bronz, cal și car de luptă și, detaliu a cărui importanță a fost relevată de R. Ghirsman[16], cu goarnă, instrument indispensabil în manevrarea carului de luptă. Totuși, cercetările ulterioare au zdruncinat această teorie. Evoluțiile observate în mileniul al II-lea în Asia centrală pot fi explicate prin schimburile de produse și prin răspândirea de tehnici noi la fel de bine ca și printr-o migrație: nu există urme de violență. De asemenea, apariția calului și a carului nu este un indiciu sigur al sosirii arienilor, de vreme ce el apărea în același timp și în alte culturi sedentare ale Mediteranei și în China. Și mai ales, nici una din culturile Asiei centrale nu a străbătut Hindu-Kush-ul, pe care arienii l-au străbătut neapărat pentru a intra în India. De altă parte, similitudinea între culturile Iranului și

15. Vezi în același număr al *JIES* articolele lui J.-P. MALLORY, A. HAUSLER și N. JA. MERPERT. V. și S. MILISAUSKAS, *European Prehistory*, p. 185-186.

16. *L'Iran et la migration des Indo-Aryens et des Iraniens*, 1977.

cele ale Indiei de Nord între 2000 și 1700 (tezaurul de la Quetta) se explică mai degrabă prin schimburi decât printr-o migrație. Sfârșitul culturii de la Harappa (1800-1700) poate să nu aibă nici o legătură cu intrarea arienilor în India. În sfârșit, formele ceramicii cenușii pictate (1300-500), socotite în general drept caracteristice arienilor, pot să provină, în parte, din cele ale ceramicii roșii și negre locale. Datele lingvistice sunt singurele care atestă migrația.

d) *Formarea popoarelor indo-europene din Europa.* – Este dificil să reconstituim detaliile acestui proces; modelul arborelui genealogic al primilor comparatiști este la fel de nepotrivit pentru formarea popoarelor ca și pentru cea a limbilor, prin faptul că el înlocuiește continuitățile vechi cu discontinuitățile recente. Ori, H. Krahe a evidențiat unitatea hidronimiei europene: de la Marea Baltică până în Spania, numele de ape curgătoare se regăsesc sub o formă identică. W. P. Schmid[17] a arătat că «vechiul european» pe care Krahe îl postula pentru a da socoteală de această situație, nu este altul decât indo-europeanul încă nediferențiat. La această vreme, nu există încă «proto-balți», «proto-germani» sau «proto-celți», ci un prim val de indo-europeni. Despărțirea în dialecte se va realiza mai târziu și, ca urmare a dispariției graiurilor intermediare, limbile se vor diferenția în același timp în care se vor constitui popoarele; am văzut că limbi și popoare erau termeni parțial sinonimi. Dialectologia limbilor indo-europene din Europa nu ne poate deci furniza informații directe

17. *Alteuropäisch und Indogermanisch*, 1968.

asupra formării popoarelor. Patria germanilor în epoca fierului a fost identificată în cultura de la Jastorf, Germania de Nord, începând cu 600, care derivă din cultura epocii bronzului local. Cât privește aceasta din urmă, ea este socotită fie indigenă (Kilian), fie datorată unei invazii a culturii ceramicii cu șnur și a securilor de luptă, începând cu al doilea val al kurganelor (Gimbutas).

e) *Originea anatolienilor.* – O prezență indo-europeană în Anatolia a fost atestată încă de la începutul mileniului al II-lea, de mai multe nume proprii care figurează pe tăblițele negustorilor asirieni de la Kanesh. Acești indo-europeni se poate să fi venit pe uscat, din est, sau pe mare, din nord sau din vest. Repartiția geografică a limbilor (luvita în vest, palaita în nord, hitita în mijloc) pare a fi în favoarea unei origini occidentale, după G. Steiner, *JIES*, 18, 1990, 185 și urm.

3. Nordul Mesopotamiei și Anatolia. – O nouă teorie, întemeiată pe date lingvistice și arheologice inedite, a fost prezentată de T. V. Gamkrelidze și V. V. Ivanov. Plecând de la vechimea hidronimiei indo-europene în Anatolia (de pildă, râul *Hulanna*, de la **Hulno-* «val»), ei îi localizează pe indo-europeni în apropierea acestei regiuni, în mileniile V-IV, deci în epoca bronzului (ei dau acest sens lui **ayelos-*, de obicei socotit denumire a «aramei», vezi mai sus p. 141). O obiecție de principiu a fost formulată de M. Gimbutas, *JIES*, 13, 1985, p. 185: «Marea civilizație neolitică din regiune este antiteza tuturor caracteristicilor recunoscute ca indo-europene cu ajutorul lingvisticii comparate și a cercetării mitologice.» Dar această obiecție presupune o respingere în bloc a

datelor și a ipotezelor noi aduse de autori în sprijinul localizării propuse.

În schimb, obiecția lovește în teoria lui C. Renfrew care, spre deosebire de cea dinainte, nu se întemeiază pe noi date lingvistice. După el, limba și cultura indo-europeană s-ar fi răspândit începând din Anatolia din mileniul al VII-lea, o dată cu agricultura, conform modelului «valului de înaintare»; model incompatibil cu imaginea societății care se degajă din tradiția indo-europeană (vezi mai sus, p. 18 și urm.).

La aceste două concepții putem deopotrivă să obiectăm că indo-europenii par a fi intrat în Anatolia pe la vest (vezi mai sus).

III. Ultima Thule

În privința locului de formare a poporului indo-european, mai multe indicii ne îndeamnă să căutăm mult mai la nord; diferite tradiții concordă în acest punct. La început, «*Tuatha Dé Danann* erau în insulele de la nordul lumii, învățând știința și magia, druidismul, înțelepciunea și arta»[18]. Aceste «insule fericite», țară a preafericiților, sunt situate lângă pol, precum acea insulă Ogygia «unde vedeai soarele de la miezul nopții»[19]. Din celălalt capăt al spațiului indo-european răspunde *Veda*, și chiar mai limpede *Avesta*: această «așezare a arienilor», care la început era «cea dintâi între țările minunate», dar în care astăzi iarna durează zece luni, evocă ire-

18. F. Le Roux, C. J. Guyonvarc'h, *Les Druides*^{2}, p. 304.
19. *Ibid.*, p. 302.

zistibil Marele Nord. Omologia între zilele de douăzeci și patru de ore și an nu se înțelege decât dacă acesta din urmă consta dintr-o lungă zi și o lungă noapte. Această «noapte lungă» aparține demonilor: «Când soarele nu răsare, demonii distrug tot ceea ce există în cele șapte părți ale universului» (*Yt.*, 6.3), precizare care, vom mărturisi, se potrivește mai bine cu noaptea polară decât cu o zi întunecată din climatul nostru. Aceste tradiții l-au condus odinioară pe Tilak, în mijlocul scepticismului general, la emiterea ipotezei unei așezări circumpolare a indo-europenilor[20]. E. Krause (*op. cit.*, p. 88) ajunsese la aceeași concluzie plecând de la alte date. S-a confirmat apoi că «lunga noapte» polară deține un loc important în viziunea asupra lumii a indo-europenilor. În vechime, această perioadă nocturnă se întindea pe două luni: de unde anul de zece luni lunare precum cel al romanilor și anul germanic primitiv. Această perioadă s-a redus la douăsprezece zile, fără îndoială prin asimilare cu intervalul de douăsprezece zile dintre anul lunar și anul solar, când au știut să-l calculeze. Celor Douăsprezece Zile din folclorul occidental (germano-celtic) le corespund cele douăsprezece zile pe care zeii vedici *Rbhus*, al căror nume corespunde celui al germanicilor *Alfes*, le petrec dormind la *Agohya* («cel care nu trebuie să rămână ascuns», denumire semnificativă a soarelui) și cele douăsprezece zile în care zeii homerici petrec la etiopieni. De unde și importanța mitologiei Aurorei și în special a miturilor Aurorelor captive și eliberate, adormite și

20. *Orion*, 1893; *L'origine polaire de la tradition védique*, 1903, trad. de J. și C. RÉMY, Milano, Ed. Arche, 1979 și 1989.

deșteptate, sau al «Aurorelor rele» care trebuie silite să lase locul Soarelui – toate, mituri care n-ar avea nici o semnificație dacă ar fi vorba despre aurora cotidiană. Ipoteză care tocmai a fost luată în considerare de F. Bourdier, pe temeiuri cu totul diferite:

«Către 12000 începe încălzirea climatică ce caracterizează epoca actuală, Post-Würm-ul geologilor. Ea debutează cu o perioadă de instabilitate, între 10000 și 8000, cu două reveniri ale frigului. Putem presupune că unii oameni din Würm-ul final, foarte adaptați la vânatul în stepe înzăpezite, i-au putut urma pe reni până în câmpiile periarctice recent eliberate de ghețari; probabil exista deja un fel de simbioză între turmele de reni și grupurile de oameni, ca până de curând în Marele Nord european. Au fost oare acești emigranți nordici strămoșii îndepărtați ai indo-europenilor? Poate că săpăturile viitoare în zona periarctică și o lingvistică comparativă mai nuanțată o vor spune...

Ne este îngăduit să ne gândim că ele (limbile indo-europene) au fost vorbite, la început, de un popor care trăia în regiunile circumpolare, folosind pentru creșterea animalelor ca și pentru vânătoare o organizare ierarhică. Gérard Bailloud a descris un astfel de popor, care folosea vase cu baza conică și care ar fi organizat adesea expediții spre sudul euro-asiatic.»[21]

Iată-ne deci, la sfârșitul acestei cercetări, pe urmele unui popor de vânători mezolitici sau mai precis subneolitici, de vreme ce cunoșteau ceramica. Subzistă în lexicul indo-european câteva urme ale unui popor de vânători: A. Scherer a

21. *Archéologie préhistorique et toponymie française*, p. 16 și urm.; 23.

arătat că numele constelației «Urselor» (a cărei formă nu evocă animalul)[22] și locul pe care îl deține rădăcina **sek*ʷ- «a merge pe urma», de unde «a urmări», «a vedea» și «a povesti», s-ar explica bine în acest fel.

Așadar nu este exclus ca formarea etniei indo-europene să urce până în paleoliticul superior, cum a susținut H. Kühn[23], care îi identifica pe indo-europeni cu magdalenienii și, la rândul său, V. I. Georgiev[24].

IV. Determinism geografic și alegere a civilizației

Legătura între modul de viață al indo-europenilor și ideologia lor este adesea inversată; astfel, M. Gimbutas[25] prezintă în acești termeni contrastul între «vechea Europă» agricolă, pașnică și egalitară și indo-europenii păstori, războinici și aristocratici: «o economie bazată pe agricultură, alta pe creșterea animalelor și păstorit au produs două ideologii opuse». Atunci de ce să privim în acest sens relația? Nimic nu obliga «vechea Europă» să privilegieze agricultura; nimic nu interzicea poporului kurganelor să i se consacre exclusiv: solul Ucrainei este potrivit pentru a o practica. Dar, aparent, mentalitatea lor nu se potrivea. De asemenea, nu e cazul să facem apel la schimbările climatice pentru a explica migra-

22. *Gestirnnamen bei den indogermanen Völkern*, p. 131.

23. *Proceedings of the 1st International Congress of Prehisoric and Protohistoric Sciences*, Oxford-London 1-6/8/1932, p. 237 și urm.

24. *Etudes indo-européens* 3, noiembrie 1982, p. 47.

25. *JIES*, 5, 1977, p. 281.

țiile indo-europenilor: gustul lor pentru spațiile largi, dorința lor de a domina și de a avea o descendență numeroasă nu se împăcau decât dacă excedentul de populație pleca în altă parte să caute glorie, putere și avere. Tradiția lui *ver sacrum* care sortea o generație aventurii de cucerire este ritualizarea acestei necesități *vitale*. Pentru ca statul să fie prosper, se spune în Brahmane, trebuie ca acei ce mănâncă să fie mai puțin numeroși decât cei mâncați; au trebuit deci să cucerească fără încetare noi teritorii și noi supuși. În acest fel, găsim aproape pretutindeni dinastii indo-europene care domnesc asupra diverselor popoare străine, ca suveranii arieni din Mitanni. Clima nu înseamnă nimic în toate acestea: puteau să rămână acasă, într-un loc restrâns, sau să limiteze populația; toate, soluții cu care nu se împăca defel al lor «caracter de nobili» (**ménos nérōm*) (p. 22).

V. Tipul fizic al indo-europenilor

După mai mult de un secol, lingviștii au reafirmat cu perseverență că noțiunea de «indo-european» se aplică unei comunități de limbă care nu implică o omogenitate rasială. Dacă expresia «rasă indo-europeană» este improprie, în schimb suntem îndreptățiți să căutăm să determinăm tipurile fizice reprezentate în rândul vorbitorilor. Pentru a ajunge la un rezultat, avem la dispoziție două surse de informație: studiul antropologic al osemintelor umane descoperite în așezările considerate (din alte motive) indo-europene; mărturiile textelor vechi și ale documentelor figurative. Această a

doua sursă are avantajul de a nu depinde de o ipoteză prealabilă. Ori, aceste mărturii concordă în desemnarea rasei nordice, dacă nu ca rasa întregului popor, cel puțin ca aceea a stratului său superior.

Germanii ar fi exemplificarea primului caz, după mărturia lui Tacit: «În ce mă privește, eu mă declar de părerea celor care socotesc că popoarele Germaniei, pentru a nu fi niciodată pătate de alte contopiri cu alte triburi, constituie o națiune aparte, lipsită de orice amestec și care nu seamănă decât cu ea însăși. De aici provine faptul că și înfățișarea, pe cât e posibil la număr atât de mare de oameni, este aceeași la toți: ochi sălbatici și albaștri, păr blond aprins, trupuri mari...» (*Germania* IV). Antropologia modernă a nuanțat totuși această judecată[26]. La celți, «nu regăsim totuși decât arareori... idealul clasic al celtului mare și puternic, cu pletele blonde și pielea albă ca laptele»[27]: pentru că, așa cum arătau mai sus aceiași autori, «în statele lor, celții n-au fost niciodată altceva decât o minoritate aristocratică și războinică». Obiceiul decolorării părului arată semnificația socială a tipului fizic. Această situație se regăsește chiar mai marcată în India vedică, unde Indra, zeul blond (*hári-*), le aduce războinicilor arieni victoria asupra adversarilor lor cu piele întunecată, *dāsá-*, rasă a întunericului, demonică, precum *Fomore* din legenda irlandeză. Căci albeața pielii este aceea a cerului diurn, în vreme ce culoarea neagră este cea a cerului nocturn

26. M. MUCH, *Die Germania des Tacitus*, p. 95; H. F. K. GÜNTHER, *Rassenkunde des deutschen Volkes*, 1933, *passim*.
27. F. LE ROUX, C. J. GUYONVARC'H, *La civilisation celtique*, p. 57.

și a infernului. Omologia între tipul fizic și statutul social este explicită în *Cântecul lui Ríg* din *Edda*: Jarl, nobilul, este «blond deschis», Karl, țăranul liber, este «roșu, cu obraji trandafirii», Thraell, servitorul, este «negru la piele». De aceea, chiar dacă părul blond nu este frecvent în Armenia, epopeea populară armeană menționează atât de des această trăsătură fizică a eroilor săi. Și în Grecia, «poeții clasici, de la Homer la Euripide, insistă în a-i reprezenta pe eroi mari și blonzi. Întreaga artă statuară, din epoca minoică până în epoca elenistică, le atribuie zeițelor și zeilor, poate doar cu excepția lui Zeus, păr de aur și o talie supraumană»[28]. Cu siguranță, așa cum arată P. Faure, tipul fizic mediu era cu totul altul, dar mărturiile în acest sens sunt doar mai semnificative: tipul nordic este considerat drept un ideal fizic pentru că era cel al păturii de sus a populației. Lucru confirmat de mărturiile documentelor figurative: în studiul său asupra profilului grec, R. Peterson[29] a arătat că portretele eupatrizilor (nobililor) prezintă toate trăsăturile tipului nordic. Acolo unde, ca în India, o legislație a interzis intermariajul, diferențele fizice sunt sensibile între castele înalte, în care tipul nordic este bine reprezentat, și castele inferioare, de unde lipsește cu desăvârșire[30]. Studiul osemintelor descoperite în kurgane confirmă aceste indicații: se găsește aici o «predomi-

28. P. FAURE, *La vie quotidienne en Grèce au temps de la guerre de Troie*, p. 48.
29. *JIES*, 2, 1974, p. 385-406.
30. H. F. K. GÜNTER, *Die nordische Rasse bei den Indogermanen Asiens*, 1934, p. 67; L. RENOU, J. FILLIOZAT, *L'Inde classique*, I, p. 48.

nanță a dolihocefalilor de talie înaltă, cu nas acvilin îngust și un chip mai delicat și mult mai îngust decât masivii oameni de Cro-Magnon din bazinul Niprului»[31]. Studiul lui L. Kilian confirmă aceste puncte de vedere, insistând asupra importanței diferenței dintre forma îngustă a chipului în rasa nordică și forma lată, caracteristică rasei dalice.

Unitatea rasială a aristocrației indo-europene a trebuit să fie întărită prin endogamie; tipul său fizic a fost perceput drept un semn de superioritate, drept semnul exterior al **ménos*-ului care-l animă. De asemenea, ea a fost resimțită ca o legătură între popoarele indo-europene străine, dincolo de diferențele lingvistice (care totuși defineau «barbarul») și în ciuda conflictelor care le opuneau: cum altfel am putea explica uimitoarea menționare la Eschil (*Perșii*, 185-186) a Persiei și a Greciei, în război, drept «surori din același sânge»?

31. G. D. KUMAR, *JIES*, 1, 1973, p. 66-67.

Încheiere

La Zilele sintezelor istorice din 1938, E. Benveniste a făcut o expunere asupra «indo-europenilor și populării Europei», a cărui rezumat[1] ne va ține loc de încheiere:

«În diversitatea lor, aceste invazii au caracteristici comune. Ele n-au pus niciodată în mișcare popoare întinse de războinici. Acestea sunt mai degrabă grupuri cutezătoare, puternic organizate, care au instaurat ordinea lor pe ruinele unor structuri instituite. În mod limpede, ei nu cunosc nici marea, nici orașele. Nu au nici scriere, nici religie complicată și nici vreun rafinament. Vor păstra cu toții, de-a lungul destinului lor particular, trăsăturile distinctive ale primei lor comunități: structuri patriarhale ale «marii familii», unite în cultul strămoșilor, trăind de pe urma pământului și a creșterii animalelor; stil aristocratic al unei societăți de preoți, de războinici și de agricultori; adorații «naturiste» și sacrificii regale (dintre care cel mai semnificativ este *aśvamedha* vedic); instinct de cucerire și gust pentru spații deschise; simț al autorității și atașare de bunurile terestre. La început, ei par să se absoarbă în masa popoarelor, adesea mai civilizate, pe

1. *Revue de synthèse*, *Synthèse historique*, 1939, p. 18.

care le supun. O lungă tăcere urmează cuceririlor lor. Dar curând, apoi, din noua ordine pe care o întemeiază, răsare o cultură încărcată la început de elemente locale, care apoi se dezvoltă în forme mereu mai noi și mai îndrăznețe. O forță inventivă marchează aceste creații, cărora limba stăpânilor le conferă expresia cea mai desăvârșită. Însușirea pământului de către invadatori, mereu alții, dar provenind din aceeași stirpe, creează astfel condițiile unei organizări politice suple și capabile să asimileze, dă naștere vetrelor unei civilizații îndeajuns de viguroase pentru a supraviețui celor care au elaborat-o, îndeajuns de originale pentru a impregna durabil chiar și ceea ce i se opune.»

După patruzeci de ani rodnici în descoperiri în întregul domeniu, nu există nimic esențial care să schimbe acest tablou. Formând un contrast frapant cu justețea acestor vederi, concepția lui V. Pisani (*ibid.*) care reduce indo-europeana la «un sistem de izoglose», pentru a ajunge la concluzia inexistenței unei limbi și cu atât mai puțin a unui popor[2], a fost infirmată de progresele cercetării.

Asupra problemei atât de dezbătute a «patriei primitive», Benveniste, dând dovadă atât de prudență cât și de clarviziune, situa în sud-estul Rusiei «dacă nu leagănul, cel puțin primul centru de răspândire al popoarelor indo-europene». Arheologia a confirmat deja această afirmație; ea poate

2. După P. THIEME, *Die Heimat der indogermanischen Gemeinsprache*, B. SCHLERATH respinge această ipoteză, *Die Indogermanen*, p. 6 și urm.

confirma, într-o zi, temeiul rezervei care o însoțește. Benveniste pune în evidență specificul indo-europenilor; acesta este și punctul de vedere al lui G. Dumézil în întreaga sa operă. Un alt tip de demers nu caută în indo-europeni decât pe reprezentanții unei alte naturi umane comune. De asemenea, putem să aderăm la ceea ce au în comun limbile lumii, socotind că în aceasta rezidă esențialul și că diferențele de exprimare sunt fapte superficiale; sau, din contră, să considerăm că aceste diferențe constituie obiectul unui studiu propriu-zis lingvistic. Cele două puncte de vedere sunt legitime în egală măsură, dar trebuie să ne ferim de a le confunda și, mai ales, de a proiecta în concluzii opțiunile demersului nostru: un studiu centrat pe ceea ce îi diferențiază pe indo-europeni nu trebuie să îi plaseze în afara umanității; un studiu care îi întrebuințează în scopuri tipologice nu trebuie să le refuze implicit orice specificitate.

Bibliografie

Reviste

The Journal of Indo-European Studies (citat *JIES*), începând din 1973.
Etudes indo-européennes, începând din 1982.

Bibliografii

A. SCHERER, Hauptprobleme der indogermanischen Altertumskunde (seit 1940), *Kratylos*, 1, 1956, p. 3-21.
A. SCHERER, Indogermanische Altertumskunde (seit 1956), *Kratylos*, 10, 1965, p. 1-24.

Lexic

O. SCHRADER, A. NEHRING, *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde*, ed. a II-a, Berlin-Leipzig, 1917-1929.

Sinteze principale

G. DEVOTO, *Origini Indeuropee*, Firenze, 1961.
T. V. GAMKRELIDZE, V. V. IVANOV, *Indoevropejskij jazyk i indoevropejcy* (2 vol.), Tbilisi, 1984.
J.-P. MALLORY, *In Search of the Indo-europeans*, London, 1989.
F. VILLAR, *Los indoeuropeos y los origines de Europa*, Madrid, 1991.

Alte lucrări consacrate unui ansamblu de probleme

R. SCHMITT, *Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit*, Wiesbaden, 1967.
F. CORNELIUS, *Geistgeschichte der Frühzeit*, II, 2, Leiden, 1967.
E. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, 1969.
L. KILIAN, *Zum Ursprung der Indogermanen*, Bonn, 1983.
A. MARTINET, *Des steppes aux océans*, Paris, 1986.
J. HAUDRY, *La religion cosmique des Indo-Européens*, Milano-Paris, 1987.
C. RENFREW, *L'énigme indo-européenne*, Paris, 1990.

Un Institut de studii indo-europene funcționează începând din anul 1981, la Universitatea Lyon III (74, rue Pasteur, 69007 Lyon). El publică revista *Etudes indo-européennes* cât și monografii și organizează o dată la doi ani o sesiune de studii indo-europene.